# REVERBERO

*Ideas en ebullición*

# 6

COMITÉ EDITORIAL REVISTA REVERBERO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DEL CAUCA

Popayán - Cauca
Número 6
2016

Directora
Ginna Alexandra Mamián

Corrección de Estilo
Guillermo Pérez La Rotta
Elizabeth Gómez

Coordinadora de Comunicación
Angie Marcela Solarte

Editores Web
Luis Orlando Serna
Ricardo Garcés

Ilustraciones
José Ramírez

Diseño y Diagramación
Andrea Valentina Mosquera Vargas
Taller Editorial Universidad del Cauca

©Revista Reverbero
©Los autores
ISSN 2011-1940

Correspondencia
Revista Reverbero
Departamento de Filosofía - Universidad del Cauca
Edificio El Carmen, Calle 4 Nº 3-56 - Tel: 8240050
revistarevebero@gmail.com

*En memoria de Luis Felipe Urrea*

# Contenido

**PRESENTACIÓN**.....**Pág. 8**

**AGRADECIMIENTOS**.....**Pág. 10**

**EN MEMORIA DE LUIS FELIPE URREA**
Estefanía Ríos, Renne Cerón, Yeferson Agredo,
Carolina Martínez, Ginna Mamián.....**Pág. 14**

**SIN AGUA: SIN VIDA.**
**APROXIMACIÓN A LA RELACIONALIDAD ALTERADA**
**EN EL CUENTO "AGUA"DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS**
Luis Felipe Urrea.....**Pág. 16**

**ANTONIN ARTAUD: ENTRE EL RITUAL Y LA FILOSOFÍA**
Sandra Liliana Chacón Flor.....**Pág. 26**

**FILOSOFÍA VIVENCIAL**
Ginna Alexandra Mamián Caro.....**Pág. 36**

**¿CÓMO MANTENEMOS NUESTRA IDENTIDAD?**
**HITCHCOCK, WINNICOTT Y SARTRE**
Juan David Hernández Narváez.....**Pág. 48**

**EL INTELECTUAL EN LA CRÍTICA LITERARIA.**
**SATURNINO RESTREPO EN TRES REVISTAS MEDELLINENSES:**
**EL REPERTORIO (1896-1897), EL MONTAÑÉS (1897-1899)**
**Y ALPHA (1906-1912)**
Laura Victoria Bedoya Garcés.....**Pág. 60**

**PUEBLO Y OPOSICIÓN POLÍTICA EN 1849**
**EN BOGOTÁ –NUEVA GRANADA–**
Raúl Felipe Fajardo.....**Pág. 74**

**LA DEMOCRACIA LIBERAL EN DISPUTA DEL DISCURSO LIBERAL DE LA IDENTIDAD A LA DEFENSA DEL PLURALISMO EN LOS INDIVIDUOS Y LOS PUEBLOS**
Cristian Camilo Rodríguez Olaya.....**Pág. 86**

**CIUDADANÍA MULTICULTURAL**
Diana Catherine Chacón Jansasoy.....**Pág. 100**

**FRANCISCO Y EL FLUJO DE LA INFORMACIÓN**
Norberto Marín.....**Pág. 115**

**RELATO EN EL ASILO**
Marisol Serrano Arcos.....**Pág. 116**

**PIEDRA.....Pág. 117**

**RECUERVOS**
Elizabeth Vallejo.....**Pág. 118**

**EL MANIQUÍ**
Carlos Daniel Vásquez.....**Pág. 120**

**GUERRA CONTRA MI HISTORIA**
Sara Manuela Graciano Correa .....**Pág. 121**

**COLECCIÓN DE POEMAS: FANTÁSTICO MES DE JULIO**
Carmen Lorena López Panesso.....**Pág. 122**

## PRESENTACIÓN

*El universal de la filosofía no es la exclusiva repetición de unas ideas inscritas en la tradición filosófica, sino en una doble dirección, una indagación contextual que las re-construye o trasciende en la misma medida en que las asume dentro del reconocimiento en un suelo y tradición, como aspectos que intervienen decisivamente en el desarrollo de pensar lo humano en su generalidad.*

Guillermo Pérez La Rotta

El lenguaje, como una manifestación dialéctica entre los sujetos, es en sí mismo comunicación constante que les permite expresarse en el mundo que co-habitan, dando cabida a un diálogo de saberes. De esta forma, estar en el mundo y expresar críticamente aquel estar en palabras, tiene el implícito de que cultura y lenguaje son la bifurcación de lo que encierra la esencia humana. Análisis y reflexión como consecuencias del precisar el pensamiento encierran la dualidad teoría y práctica como concientización de ser, hacer y ser parte de una historia.

La lengua es el espíritu de cada pueblo, y en ella se encuentra el mejor tesoro, pues es la forma en que la realidad nos habla a través del tiempo, y aunque a veces parezca no ser clara, es necesario que nos impregnemos de ella. La conciencia histórica no puede desligarse de tal limitación, que suele poner obstáculos para entender los demás particulares; sin embargo, resulta inevitable que, ante un ejercicio de interpretación, podamos abandonar los prejuicios que una lengua y una tradición han puesto en nosotros. La conciencia histórica tiene como objetivo superar tales prejuicios, liberarse de un carácter casi dogmático en el que puede recaer, y el hombre moderno posee la ventaja de hacerlo a partir de una mirada crítica de su cultura, de las otras culturas; de su historia, de las otras historias.

Para esta sexta edición de la Revista *Reverbero: Ideas en Ebullición* se ha conservado el contenido de la revista como constante diálogo entre diversas disciplinas: filosofía, literatura, antropología e historia. También entre expresiones narrativas como el cuento y el poema; con el fin de

continuar generando un espacio para la formación del pensamiento y la escritura. *Reverbero*, como un escenario interdisciplinar, exalta la labor de quienes participan, a través de la escritura, en el ejercicio de plasmar su saber.

Es una particularidad complementaría de esta sexta edición, el lanzamiento previo de una página web de la Revista en el que el comité editorial ha decidido compartir, de forma virtual, las anteriores ediciones. Todo ello en consonancia con el libre acceso a la información y a los contenidos, sin otro objetivo que permitir a aquellos que lo deseen, entrar a ser parte del diálogo y la comunicación constante que exige el ejercicio filosófico. La apuesta en cuanto al contenido digital de la revista, radica en la posibilidad de servirse al máximo del potencial audiovisual y de acceso masivo que brindan los medios de comunicación actuales para enriquecer la experiencia de lectura de los diferentes artículos; mostrando así que es posible un uso diferente de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Por otro lado, en el proceso de creación de esta última edición hemos contado con la integración de nuevas perspectivas que renuevan parte del contenido de la misma, sin abandonar el hecho de que *Reverbero* ha surgido en esencia como un espacio para el pensamiento escrito y la relación entre varias disciplinas.

**AGRADECIMIENTOS**

Agradecemos al profesor Guillermo Pérez, que ha sido, desde la creación de la *Revista Reverbero*, un pilar fundamental para incentivar el proceso del pensar escrito y siempre ha abierto las puertas a nuevas ideas que fomentan el trabajo de jóvenes escritores.

No dejamos de agradecer la ardua labor que durante años Felipe Urrea desarrolló en la creación y edición de la revista, por lo que en esta edición encontrará el lector una semblanza a aquel integrante del comité que puso el alma para que *Reverbero* no fuese solo una utopía.

Agradecemos igualmente la colaboración de la Vicerectoría de Investigaciones y a la decanatura de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales.

# Semblanza

*Luis Felipe Urrea*

# EN MEMORIA DE LUIS FELIPE URREA

Memorias latentes se encuentran por los pasillos de nuestros recuerdos, páginas de vivencias por vivir han quedado sin leer, se escribieron porque fueron pensadas en una armónica intersubjetividad. Su esencia existencialista, hecha de indagación y sensibilidad genuina, lo llamaban siempre a encontrarse, sentirse, pensarse, transformarse. Siempre rompiendo para construir de nuevo. La pasión, el carácter y la disciplina, sus más grandes características; sin embargo su motor era su llamado ontológico, identificarse para re-configurarse. Un continuo nacer-morir.

Habitante de las profundidades del alma de quienes compartieron contigo, constructor de utopías y amante de los versos en noches frías. Los cafés hoy esperan presenciar nuevamente una tertulia, en donde se blasfeme y se liberen los espíritus encarnados en lo citadino. El hades hoy goza con tu presencia, mientras los mortales observadores de lo efímero sienten profundamente lo que tu mente y tu alma dejó en la memoria. Las memorias nos enseñan hoy que la vida es una imagen de nuestro propio rostro.

La sonrisa de tu rostro es un símbolo infinito de tu elocuente personalidad, el fuego que nos has dejado sigue encendido, todas las chispas vuelan en el aire como tu destino. Amante de la filosofía y de la muerte con la curiosidad de la vida en las letras infinitas y el afán de penetrar las realidades más altas; porque como poeta, la muerte te seducía en tus poemas y sabías que ver más allá es un don que solo se le da a los mensajeros, almas sensibles que pasan como estrellas fugaces.

Escribiste y rayaste nuestra piel, subrayaste nuestra alma, y con ello te hiciste inmortal. Bien sabemos que independiente del sentido estético, que es una de las facultades de las letras, ser recordado y no morir jamás es su máxima expresión, pues hoy es majestuoso y satisfactorio leerte, observarte y pensarte. Como una pesadilla, ahora la putrefacta sonrisa de la muerte surge de lo inteligible, dibujando un viaje trascendental, haciendo del mismo uno accidental en su consecuente intento de seguir siendo proliferante. Invocabas siempre la ironía y la risa particular, íntima de lo dionisiaco. El humor que te poseía siempre se escapó de la “razón universal”.

Así, en medio de la lenta y masiva confianza en que se mueve la incertidumbre del universo, sueños han sido profanados igual que la tierra de nuestros ancestros; huellas e ideas elocuentes encontramos hoy buscando tu espíritu, pasos descalzos y uñas con tierra persiguen ahora tus ojos, pues el brillo que poseían ahora es sutil a la vida, mas no efímero.

¿Con quién haremos catarsis? ¿A quién le hablaremos de Charles Baudelaire, *Las flores del mal* y el *Spleen de París*? ¿Quién nos pedirá libros con brillos en los ojos? ¿Con quién hablaremos de Arango, del nadaísmo que queríamos continuar? ¿En quién encontrar la burla fina, las mofas mundanas y las prostitutas morales? ¿Con quién tomaremos el café fino, que no precisaba de angustias ni temores?

Plásmate en nuestra vida, para que la oscuridad parezca un ápice ante nuestros ojos, y así sin más logremos recordarte bajo la huella inherente de tu esencia, arrancando sonrisas al mito, vinculando nuestros espíritus a una teatral, irónica y posible sonrisa eterna. ¡Pues ahora eres cosmos! Pensamos y hablamos en presente, como si estuvieras en nuestra dimensión, porque aún te vemos y te sentimos, porque "las ausencias también son presencias", porque quien es recordado jamás deja de existir. No obstante, solo resta esa bella, eterna, y sin embargo tenue luz que dejaste.

**Estefanía Ríos**
**Renne Cerón**
**Yeferson Agredo**
**Carolina Martínez**
**Ginna Mamián**

# Sin agua: sin vida.

## Aproximación a la relacionalidad alterada en el cuento "agua" de José María Arguedas*

Luis Felipe Urrea

Este ensayo se publica en su versión original. No ha sido modificado para esta edición.

# SIN AGUA: SIN VIDA.
# APROXIMACIÓN A LA RELACIONALIDAD ALTERADA EN EL CUENTO "AGUA" DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

**Luis Felipe Urrea**

**Resumen:**

El símbolo se construye en un contexto cultural determinado, en el que late de forma viviente edificando y fortaleciendo a través de experiencias vivenciales con multiplicidad de sentidos que son dados en la interpretación. El presente ensayo busca analizar el Agua como símbolo vital, polisémico y ordenador de la relacionalidad alterada en la narración Agua del novelista peruano José María Arguedas, investigando su amplia composición metafórica que nos permite pensar los principios de la Filosofía Andina puestos en escena. Un primer momento compone el análisis simbólico del Agua ¿Por qué considerarla símbolo y qué nos representa? Como consecuencia se inquiere en el desequilibro cósmico el Agua como símbolo vital en la relacionalidad[1] alterada, contrastando el sentido del agua para el indio y la objetivación del hombre blanco.

## ¿Por qué considerar el agua como símbolo?

El símbolo está inserto en la cotidianidad de nuestra actitud vivencial. El esfuerzo humano realizado históricamente para agruparse en la búsqueda de un fin propio y autoconsciente, ha definido y construido símbolos, para elevarse hacia un enriquecimiento que emane de lo construido espiritualmente como comunidad. El despliegue humano frente al símbolo tiene consideraciones que construyen y unen pluralidades semánticas en su forma de abordarlo, así lo vemos advertido en la narración de Arguedas, donde el agua tiene varios sentidos a partir de la forma cómo la asumen y viven los personajes del cuento. El agua constituye un claro ejemplo de la construcción comunal del símbolo, pues al alterar su estructura y flujo

1. Según el filósofo Josef Estermann, la relacionalidad es el principal principio ontológico de la cosmovisión andina: todos los seres y cosas están primariamente en relación y son causalmente posteriores a la relación (al contrario de lo ontología occidental que da preeminencia al ser como presencia e identidad, lo que se patentiza en el término sustancia). De la relacionalidad se desprende la correspondencia y la complementariedad; y una de sus múltiples consecuencias está definida por una ética que no es antropocéntrica sino cósmica, es decir, no parte del hombre como ser autónomo y soberano, más o menos separada de la naturaleza, tal y como propone Occidente, sino de su inserción en Pacha, en el Cosmos, convirtiéndose en su colaborador o en su transgresor. Confr. Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Editorial Abya-Yala. Quito.1998. p. 114 y stes, y 228 y stes.

armónico, las consecuencias se hacen evidentes en el ámbito social. El ser y estar de la comunidad de San Juan se manifiesta en el símbolo agua:

> –Sanjuankuna: están haciendo rabiar a Taytacha Dios con el baile. Cuando la tierra está seca, no hay baile. Hay que rezar al patrón San Juan para que mande lluvia (Arguedas 1961: 3).

El agua es tierra, es baile, es polisémica cuando se analiza en niveles vivenciales del orden cósmico. En la complementariedad de la vida, es representada como aspecto básico de la existencia, que se conecta con la identidad narrativa de los comuneros[2]. Valoramos esta noción, como la integración que tienen los personajes con el cosmos mediante la experiencia simbólica con el agua, pues:

> La experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también quiere decir que existe el otro fragmento siempre buscado que complementará en un todo nuestro fragmento vital (Gadamer 1996: 85).

El agua vista en su relacionalidad armónica, humaniza, adquiere condición ontológica que permite realizar una correlación del hombre comunero con sus semejantes, permitiendo la vida en comunidad[3]. El precioso líquido necesario para la vida en el planeta ostenta su función simbólica que une y construye en la existencia de los Sanjuanes y a los Tinkis, como indios de dos regiones distintas y cercanas; de este modo, el agua permite entender que están unidos como cultura, en la búsqueda de una justa distribución, y con ella, de una búsqueda para enriquecer y mantener la vida en comunidad. Pero hay una tensión entre dos formas de concebir el agua: como símbolo de la relacionalidad y como un fin utilitario y egoísta para la obtención de poder y dominio. Los sanjuanes y los Tinkis quieren dignificar el agua, como vida en el territorio y luchando para que se distribuya con justicia. Don Braulio, hacendado poderoso, la monopoliza en el tiempo de la sequía y la entrega sólo a sus amigos.

2. Nos aproximamos a la identidad de los personajes, construida en y desde la narración partiendo de lo expuesto por Paul Ricoeur: "Aquella identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa […]" Y tomando como noción la historia contada como experiencia misma en el tiempo: "El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte de ese modo en una historia contada" (Ricoeur 1996: 215-216).

3. Asumimos a Juan José García cuando afirma: "Es frecuente que en las comunidades andinas se mantenga la visión y la lógica del ayllu: cuando se refiere a la comunidad es un solo pensamiento, un solo sentimiento, una sola fuerza" (García 2007: 85).

## Agua: símbolo de la relacionalidad

*"- Agua niño Ernesto. No hay pues agua. San Juan se va a morir porque don Braulio hace dar agua a unos y a otros odia"*

(Arguedas 1961: 1).

Las representaciones del agua como vida parecen obvias en el pensamiento cotidiano. El ser humano se concibe a sí mismo como un organismo compuesto en un alto grado por agua, y en sus vivencias diarias requiere de ella como fundamento para suplir sus necesidades básicas. Sin embargo, esta relación entre lo que compone el ser interior y el mundo exterior por y en el agua, ha sido materializada y objetivada, en el pensamiento occidental, utilizándola para fines de dominación y de lucro. En contraste, pensar el agua como símbolo de relacionalidad, visibilizado en el cuento *Agua*, nos permite desglosar aproximativamente lo polisémico que compone su estructura en el cosmos; el agua se eleva hacia el cielo y desciende sobre los hombres, seres y cosas, fertilizando la tierra, de este modo el agua no puede ser interpretada como un principio solitario, aunque en diversas culturas ha sido tomada como fundamento básico[4], quizás en el pensamiento andino el sentido del agua nos permite entender que: "En la filosofía andina, el *arjé* no es un 'ente' substancial, sino la relación." (Estermann 1998: 95) Esta relación que tiene el agua es transformación constante en la que se vitaliza el cosmos en su despliegue cíclico. El agua es vida en relación e interacción con el orden del micro-cosmos y el macro-cosmos. En su ausencia, se convierte en muerte que evidencia una alteración del orden cósmico. De este modo, el agua es relación sustancial con los hombres, quienes al alterar su función vital, en medio de una larga y agobiadora sequía, trastornan todos los aspectos de la existencia:

> "El cielo se reía desde lo alto, azul como el ojo de las niñas, parecía gozoso mirando los falderíos terrosos, la cabeza pelada de las montañas, la arena de los riachuelos resecos. Su alegría chocaba con nuestros ojos, llegaba a nuestro adentro como risa de enemigo."(Arguedas 1961: 12).

4. Constatamos con Nietzsche ese fundamento, advertido también en la Grecia antigua: "La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida el pensamiento "Todo es uno". Confr. La filosofía en la época trágica de los griegos. Editorial Valdemar. Madrid. 2001. p. 44. Sólo que en el caso de la filosofía andina esa máxima griega se altera así: "Todo está relacionado".

Es en la relación del cielo con los comuneros, donde sitúo las consecuencias de la alteración social y vivencial que producen un desequilibrio cósmico. El cielo sonríe con risa de enemigo, pero esa situación se exacerba, ya que don Braulio, un hacendado poderoso que realiza según su conveniencia la repartición de la poca agua que baja desde la montaña, es quien acentúa el desequilibro entre una sana relación de acomodación a la sequía, y otra en la que la vida comunitaria del indio es radicalmente puesta en peligro. Agua, como símbolo en el cuento de Arguedas se convierte en una lucha entre la vida y la muerte; vida que está en una relación con el cosmos y muerte en la profunda alteración de esta relacionalidad. En la cita de inicio para este apartado, se muestra la sensibilidad que tiene la necesidad ante la ausencia del agua, que irrefutablemente da como resultado la muerte. De esta manera, el agua se convierte en una relación con un orden injusto impuesto por Braulio, quien la distribuye según sus odios:

> "Pero don Braulio, dice, ha hecho común el agua quitándole a don Sergio, a doña Elisa, a don Pedro.
>
> –Mentira, niño, ahora todo el mes es de don Braulio, los repartidores son asustadizos, le tiemblan a don Braulio. Don Braulio es como el zorro y como perro". (Arguedas 1961: 1).

El hombre blanco en contra de los indios. Las metáforas con las que es relacionado, zorro y perro, me permiten interpretar que hay también un desequilibrio en la identidad de Braulio; él no se siente relacionado con los Sanjuanes, simplemente los domina; mientras a su vez, estos son víctimas de un desequilibro interno dentro de su comunidad, pues hay rupturas entre ellos y tienen un temor más intenso hacia los actos de Braulio; en cambio los Tinkis, menos determinados por la influencia dominadora del hombre blanco, alcanzan una identidad comunitaria de unión espiritual y de acción. Hay una división clara y profunda en el poder que maneja Braulio como Principal, al administrar la distribución de forma arbitraria se está imponiendo él mismo como omnipotente ordenador de la vida, y está alterando éticamente la forma de funcionamiento relacional del cosmos. Braulio representa al agua como instrumento de opresión, y con ello genera su identidad de poder, encontrándose en contra de la del indio, quien entiende que "hablando en términos de identidad el hombre andino sólo tiene identidad en la medida en que se realice complementariamente." (Estermann 1998: 208). De esta manera, el agua como relacionalidad está alterada por una transgresión humana y el sentido que adquiere dentro de esta interpretación está en peligro[5].

Observamos también la relacionalidad alterada cuando en el cuento se narra que: "El tayta inti quería, seguro, la muerte de la tierra, miraba de frente con todas sus fuerzas. Su rabia hacía arder al mundo y hacía llorar a los hombres". (Arguedas 1961: 12). Esto conduce a una alteración del ser del comunero, quien ahora llora por el sol que motiva la ausencia del agua. Pero frente a la muerte posible de la tierra seca, en todo caso los poderosos contribuyen a una alteración más profunda de la vida. Los hombres tendrían que comprender ese ciclo de la sequía y actuar solidariamente frente a él, pero eso es imposible, desde el egoísmo y odio de don Braulio. Es este orden simbólico alterado el motor de la lucha por el agua en las tierras de San Juan. El cuento en su estructura metafórica, relata la intervención del cosmos *dentro* del egoísmo de Braulio, como nostalgia constante de que algo está ausente y la maldad humana lo acentúa. El agua evidentemente está en manos de un ser con mentalidad opuesta a la relacionalidad y a su ética cósmica y solidaria. Ambos sentidos son opuestos y componen la estructura del cuento.

## Sentido problemático del Agua como relacionalidad

El sentido del agua sale a flote, emerge en la necesidad vital y retoma la sensibilidad, hasta llegar a lo profundo de la relación hombre-cosmos. La relacionalidad es la realización simbólica del universo como sistema de entes, cada uno interrelacionado y dependiente del otro, nada existe en soledad absoluta, no hay nada comprensible fragmentadamente, y no puede ser principio un solo ente en sí mismo. En la relacionalidad del todo está lo natural y lo simbólico sin distinción alguna.[6] El sentido del agua como relacionalidad en el cuento de Arguedas se adquiere en la *vivencia* de su necesidad, que hace necesario re-pensar la vida en *comunidad*. Este sentido se adquiere al entender que en términos ontológicos, sin agua somos nada. Es la vida la que está en juego, es el orden de reciprocidad el que ha quedado en entredicho y con ello, el orden de la comunidad ha sido alterado. De esa forma, se realiza la lucha contra Braulio para exigir justicia, pero la comunidad se divide y algunos, los sanjuanes, huyen del lugar. Pero otros, los Tinkis, avanzan en su reclamo:

5. "A través de la reciprocidad los actores (humanos, naturales, divinos) establecen una 'justicia cósmica' como normativa subyacente a las múltiples relaciones existentes" (Estermann 1998: 133).
6. Según Estermann: "El 'símbolo' es la presentación de la 'realidad' en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera 're-presentación' (Abbid) cognoscitiva, sino una 'presencia vivencial' en forma simbólica" (Estermann 1998: 92).

–¡Don Braulio, k'ocha agua es para necesitados!
–¡No hay dueño para agua! –gritó Pantacha.
–¡Comunkuna es primero! –habló don Wallpa.

(Arguedas 1961: 12).

El agua no es un objeto del cual se tome posesión sin alterar el orden de la naturaleza. Braulio se restringe en su egoísmo tejido en medio de racismo y esclavitud, desplegando la visión del hacendado quien trata a los indios como inferiores, provocando de esta manera fisuras en la relación vital que sostienen los indios, en busca de una armonía con el universo. La alteración al orden relacional, se ve igualmente desde la cobardía frente a un arma, una bala, y entonces los Sanjuanes huyen, demostrando el vacío existencial que siente quien ha perdido su corazón, su razón de ser y la posibilidad de realizarse en comunidad:

> "Como baldeados con sangre, don Pascual, don Wallpa y los tinkis, cerraron los ojos. Se acobardaron: ya no valían, ya no servían, se malograron de repente; se ahumildaron, como gallo forastero, como novillo chusco; ahí nomás se quedaron, mirando el suelo". (Arguedas 1961: 15).

El sentido de la vida y de la dignidad, se ven vulneradas por la autoridad de un revólver, que simbolizaría el hambre por dominar y esclavizar a los indios.

**El Agua como un objeto utilitario para la obtención de poder**

Es la repartición inequitativa que realiza Braulio cada semana en la plaza del pueblo, la que está alterando la relación del agua con la tierra en términos relacionados con la fertilidad. La armonía de la ciclicidad está alterada por el trato utilitario, egoísta, y como objeto que le ha dado Braulio al agua, un hacendado que la distribuye según sus afectos y odios. Braulio se convierte en un personaje que despliega su identidad, en relación con un viejo poder. La lógica productiva de las haciendas produjo un aprovechamiento indiscriminado de las tierras, gran cantidad de mano de obra esclavizada y la articulación de diversas unidades productivas que se respaldaban mutuamente. De este modo, el agua dejó su contenido simbólico relacional para convertirse en un producto, objeto de consumo, y privilegio de los señores Principales. En contraste con esta noción, se encuentra el sentido que adquiere el agua en la narración de Arguedas,

desde la identidad narrativa que despliegan los Sanjuanes y los Tinkis, la necesidad vital y existencial del agua se retomó como un reclamo a los Principales quienes ignoran que todos somos riqueza natural y diversidad, pero también somos comunidades viviendo en marginalidad, con conocimientos culturas y sueños. Los indios asumen la relacionalidad que los alza como lucha ante la crisis, al considerar el agua como símbolo, de esta manera termina el cuento de Arguedas, permitiéndonos pensar en la relacionalidad como contraposición a la cosificación dominadora y excluyente que se ha realizado sobre el agua:

> "Solito en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos; el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti, más grande, más grande… quemaba al mundo. Me caí, y como en la iglesia, arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta Chitulla, le rogué:
>
> –Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!
>
> Y corrí después, cuesta abajo, a entroparme con los comuneros propietarios de Utek'pampa".
>
> (Arguedas 1961: 17).

Es Ernesto, personaje fundamental de Arguedas, el que habla. Aquel que se identifica con los indios más consecuentes y luchadores, en un tono claramente autobiográfico. Esta agua por la que se ha luchado, vuelve a convertirse en símbolo en las lágrimas de quien tiene los pies sobre la tierra, entendiendo que hace parte del universo, de la montaña, de los árboles. Ontológicamente está en unión con todo el movimiento cíclico, recíproco y relacional, el cual el hombre hacendado aún no ha podido entender ni vivenciar. Es esta diferencia de representaciones, casi irreconciliables la que permite que surja el deseo de la muerte de los principales, ya que al objetivar y cosificar de forma egoísta el agua, han matado el universo simbólico que se teje en la relacionalidad de todo lo que vive. La infinita interacción con el universo tiene múltiples matices, verdes, azules, cuando se entiende que el agua cumple la función de *unión como fertilidad*, porque cuando hay cosecha en la tierra hay felicidad en el corazón del hombre, como un signo entre otros de unión entre el mundo interno y el externo:

> "Cuando los maizales están verdes todavía, el viento juega con los sembríos; mirada desde lejos, la pampa despierta cariño en el corazón de los forasteros. Cuando el maíz está para cosecharse, todos los comuneros hacen chozas en las cabeceras de sus chacras. Las tuyas, los loros y las torcazas ladronas vuelan por bandadas en todo el campo; pasan silbando por encima de los maizales, mostrando sus pechitos amarillos, blancos, verdes; a veces cantan desde los mollales que crecen junto a los cercos". (Arguedas 1961: 17).

Es esta felicidad de ver el agua conectada con la tierra, con el viento, con los pájaros, con un todo que interactúa en constante edificación, la que se recuerda de manera nostálgica Ernesto, al entender que ha sucedido lo contrario. El hombre blanco, ha ganado dominando mediante la fuerza. Pero, sin duda alguna, su castigo se mantiene en los resultados de sus acciones. Al vaciar el símbolo agua de su significado relacional, navega sobre su egoísmo, que le pronostica una pronta destrucción.

**Referencias citadas**


ARGUEDAS, José María. (1993). *Agua*. Lima: Ediciones nuevo mundo.

CORONEL FEIJOO, Rosario. (1991) *El Valle Sangriento. De los Indígenas de la Coca y el Algodón a la Hacienda Cañera Jesuita: 1580 – 1700.* Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, sede Ecuador, Editorial Abya Yala.

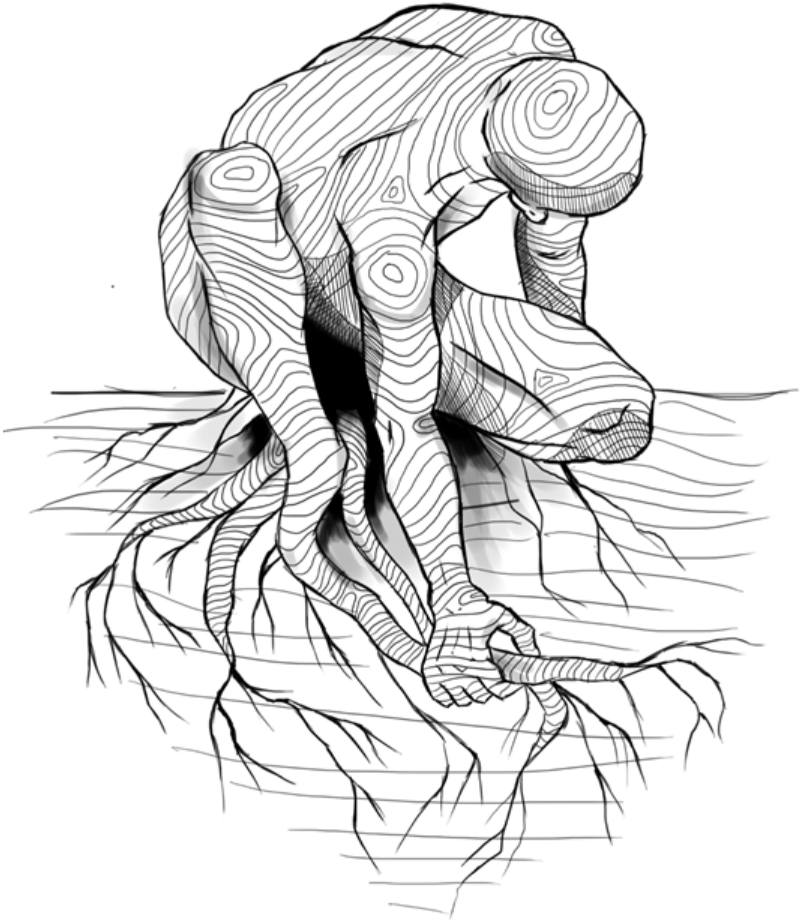
ESTERMANN, Josef. (1998). *Filosofía Andina*. Cusco: Abya Yala.

GADAMER, Hans-Georg. (1996). *El simbolismo en el arte.* Barcelona: Editorial Paidós.

GARCÍA, Juan José. (2007). "Etnonormativa andina". En Claudia Zapata Silva (Comp.), Intelectuales indígenas piensan América Latina, pp. 73-94. Quito: Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar.

RICOEUR, Paul. (1996). *La identidad narrativa.* México DF: FCE.

NIETZSCHE, Friedrich. (2001). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid. Editorial Valdemar.



# Antonin Artaud:

## entre el ritual y la filosofía

Sandra Liliana Chacón Flor

# ANTONIN ARTAUD: ENTRE EL RITUAL Y LA FILOSOFÍA

**Sandra Liliana Chacón Flor**[7]

## Resumen

Síntomas funestos acechan el pensamiento de Occidente: la pérdida de fuerzas e impulsos vitales, la pesadez, el abismo cada vez más extendido entre cuerpo y pensamiento. Para comprender estos síntomas y atacar a la enfermedad de raíz, la Filosofía tendrá por tarea buscar nuevos horizontes, recuperando las fuerzas que ha perdido por exceso de academia, de objetivación y de separación entre lenguaje y vida. Deberá reencontrarse con el poder del lenguaje y del nombrar, sin continuar utilizando los conceptos como simples enlaces proposicionales dentro de un plano artificial y sin consistencia en el mundo de la vida. En el presente escrito osaremos ver, en la obra y en la experiencia de Antonin Artaud con los Tarahumara, el atisbo de un método que podría indicar el horizonte que permitiría recuperar las fuerzas perdidas del lenguaje, del cuerpo y del concepto en la Filosofía.

**Palabras clave:** médium, inmanencia, ritual, sagrado, sacrificio, peyote, danza.

## Introducción

La pregunta filosófica es *médium* relacional, vale decir, el lugar en donde acontecen las posibilidades de comprensión, en donde las conexiones se intensifican, las correspondencias suceden y la expansión a nuevos vecindarios y citas imprevistas se propician. En la pregunta circula energía vital, el *médium* es viviente[8]. Visto de este modo, el método pasa a ser solamente un camino, el sendero sobre el que mejor se puede ahondar en los vínculos y desde el cual se articulan mayores intensidades, la ruta en la que el *médium* es cada vez mejor.

7. Licenciada en Lenguas Modernas (2007) y Filósofa (2011) de la Universidad del Cauca. Cursa Maestría en Ciencias Humanas en la Universidad del Cauca.
ligeia@hotmail.com

8. Recordemos que en la reflexión benjaminana sobre el 'médium' desde la teoría romántica, lo Real se concibe como pensante; la Naturaleza es, en su totalidad e infinitud, pensante y viviente. Todo médium es por tanto partícipe de la vida y el pensamiento. El médium solamente es posible cuando la totalidad de lo existente tiene la capacidad de hablarnos, contarnos, respirar y afectar el curso de los acontecimientos.

La pregunta en tanto *médium* tiene límites difusos, nunca se cierra o concluye con puntos finales, permite, por el contrario, los puntos de fuga, los desvíos y los retornos, la convergencia de la multiplicidad. Evita los bloqueos, las sedimentaciones, los calcos y las reproducciones. Su rigor es solamente aquel del deseo y el apasionamiento. ¿Podría haber algo dotado de más seriedad que el carácter potenciador del deseo? En la pregunta filosófica circula la vida y necesariamente el deseo. No escapamos a nuestras propias formulaciones, nunca preguntamos desde el exterior. La pregunta nos encuentra porque de algún modo veníamos allanando terreno para propiciar el encuentro y la pregunta palpita porque en ella circula nuestra vida.

El *médium*, incluso, se encarna. La pregunta es hombre, personaje y cuerpo. Toma los rasgos de rostros familiares, de conocidos durante peculiares amistades y encuentros. Esta vez la encarnación es Antonin Artaud y el médium para la comprensión serán algunos apartados de su singular obra[9]. *¿Qué energías posibilitantes, qué vínculos establece este médium? ¿Cómo es que obras como Los Tarahumara nos lanzan vertiginosamente hacia el territorio que esta vez nos inquieta: el ritual y lo sagrado, y sus posibles conexiones con la filosofía?*

## Ritual, sacralidad y consumación

El espacio ritual es el *topos* del devenir por fuera del estado cosa. Los 'objetos', los cuerpos, los sonidos que en él ingresan, dejan de pertenecer al mundo de las cosas y se reconfiguran y se funden en un conglomerado vinculante a partir de órdenes sagrados, porque lo sagrado no es otra cosa que lo resignificado, lo extraído del mundo de las cosas, para ser convertido en *médium* posibilitante de la comprensión de un estar en el mundo de los poderes y los canales, las fuerzas y las intensidades.

> Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que para durar, el orden de las cosas encadena y el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos en violencia. Sin tregua amenaza romper los diques, oponer a la actividad productora el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de

9. Siendo la posibilidad de numerosas alianzas que facilitan una determinada comprensión, el médium puede ser determinado de infinitas maneras: desde el Lenguaje, el Arte, la Cultura, la Literatura, hasta un grano de arena, una hormiga, una hoja que cae… la razón por la que en este caso el médium en Artaud tiene que ver, deberemos admitirlo, con la compleja y feliz convergencia del azar y la necesidad.

> pura gloria. Lo sagrado es precisamente comparable a la llama que destruye el bosque consumiéndole. Es ese algo contrario a una cosa lo que es el incendio ilimitado, se propaga, irradia su calor y luz, inflama y ciega […][10]

Lo sagrado rompe los diques del mundo de las cosas, opone el movimiento precipitado y el rebullir de la vida violenta, a la estabilidad aparente de las cosas que solamente se encuentran en la predeterminación de los fines que se les imponen. Lo sagrado es comparable a la llama que consume y destruye porque precisamente se deben sufrir numerosas muertes para el devenir sagrado; al igual que los participantes del ritual son iniciados en tanto han debido morir una y otra vez, mutar, consumirse y renacer, cambiar de pieles. El ritual es el espacio intensivo de la consumación en el fuego, el resplandor de una intimidad que es fulgurante, de una inmanencia que es calor vital y luz… No casualmente numerosas culturas realizan sus ritos alrededor de la hoguera.

Para responder a la exigencia de su ser cosificado, el humano se suscribe a una durabilidad proyectada y trabaja para mantenerla. Pero entonces está la muerte. Una muerte que amenaza el orden de las cosas y su durabilidad. La muerte que le recuerda el orden íntimo, que no es conciliable con el de las cosas y los proyectos. En el mundo de las cosas, la muerte es amenaza y angustia, pero desde ese mismo lugar, el ritual funda una de sus fuerzas desencadenantes: el sacrificio. El poder que tiene la muerte en el mundo de las cosas es el que ilumina el sentido del sacrificio, y ese sentido es tan profundo que ni siquiera implica necesariamente el derramamiento de sangre. Basta la consumación, basta la transición y la metamorfosis.

> Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. La ejecución no es más que una exposición de un sentido profundo. Lo que importa es pasar de un orden duradero, en el que todo consumo de recursos está subordinado a la necesidad de durar, a la violencia de un consumo incondicional; lo que importa es salir de un mundo de cosas reales, cuya realidad deriva de una operación a largo plazo y nunca en el instante –de un mundo que crea y conserva (pero que crea en provecho de una realidad duradera). El sacrificio es la antítesis de la producción, hecho con vistas al futuro; es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo…[11]

10. BATAILLE, Georges. *Teoría de la Religión.* Madrid: Ediciones Taurus; 1981. p. 56.
11. Ibid, p. 52.

Se sacrifica precisamente lo que en algún momento fue retirado de la inmanencia y se convirtió en útil o herramienta, lo que se redujo a cosa, lo avasallado: los animales, las plantas, los hombres mismos. El círculo sagrado que aquí se define se opone a las dinámicas del mundo occidental, en tanto dentro de él, los valores de este mundo –su sentido de la producción, de la utilidad, de la relación sujeto-objeto, su racionalización de los fenómenos naturales– se anulan o trastocan. De ahí la resistencia de Occidente a ver en los rituales de antiguas culturas algo más que mero exotismo.

**La Sierra Tarahumara**

Antonin Artaud ingresará en esta compleja red significante al presenciar y luego vivir en su propia carne, el Rito del Ciguri de la cultura Tarahumara. En el tiempo transcurrido entre agosto y octubre de 1936, el poeta vive entre los Tarahumara raza-principio y habita la Montaña de los Signos. Su difícil ingreso en el círculo ritual de esta comunidad será la base de su posterior literatura y del resto de su vida. *¿Cuáles son estos aspectos, inscritos en las líneas de la narración artaudiana, que nos permitirán entender mejor el rito, el sacrificio y lo sagrado? ¿Cuáles los que nos permitirán vincularnos con un sentido de la práctica filosófica?*

En un primer contacto, Artaud es únicamente testigo del Rito del Ciguri, dedicado al Peyote o Jículi, como lo conocen los más antiguos. Sin embargo, expectante, entiende ya la complejidad de las significaciones. El espacio ritual es frenético, violento, desgarrador, sangrante y corpóreo, porque así son también las fuerzas inmanentes del Mito. Dentro del círculo se reanudan lazos perdidos, se muere para renacer y re-crearse y re-construirse, tal como por sí mismo podía construirse y rehacerse el hombre-planta peyote, hasta que fue asesinado-jerarquizado, despotenciado, por la lógica de Occidente y su Dios.

Es así como el lugar ritual deviene sagrado y todo lo que allí acontece es sacralizado rítmicamente. Los mismos números que Artaud reconoció obsesivamente inscritos en las montañas y formaciones rocosas de la Sierra se repiten dentro del círculo: 3, 4, 7, 8 son los pasos de la danza; 3, 4, 7, 8, son las invocaciones y cantos al peyote, pero también son los números de la Cábala, los principios de la Atlántida, los ritmos balineses. La misma armonía queda expresada también en la danza, porque todo

pueblo saludable nunca pudo imaginarse un dios que no fuera danzante. Se dibujan las letras con el cuerpo, se inscribe en la piel renovada. El grito es la palabra del renacimiento, la palabra *médium* del infinito y no mero ejercicio fonético. El grito, la palabra, el lenguaje, provocan el parto de las resonancias y los vínculos.

Termina la danza de la eterna noche, pero a Artaud no le bastará con ser solamente testigo. Es entonces cuando se interna en la Sierra, cuando se prepara el terreno para la gran apertura. Pero el peyote no está hecho para los blancos, le habían advertido. Occidente no entiende de Ritos. Por lo tanto, debe padecer antes de ingresar en el círculo. Es así como durante 28 días muere, sufre, duda. Camina entre los misterios de ese lugar en el que parece converger el universo entero, y se siente perdido, dislocado, sus planes abortados, su cuerpo abatido. Dar un paso, nos cuenta, no era dar un paso, sino sentir dónde llevaba la cabeza. Una cabeza desbordante de olas, palpitando en torbellinos provocados extrañamente por la tierra misma, una cabeza que luchaba por no mantenerse derecha y empezaba a sentirse curiosamente abajo. Boca abajo, el estómago contraído, el pecho hecho un ovillo, los miembros mal acoplados, el cuerpo a punto de desmembrarse: era tan sólo el inicio. Los brujos lo ponen a prueba, lo engañan, envían falsos chamanes, lo acosan con dobles y trucos. Hasta que, al fin, todo se calma, como si *el juego hubiese durado demasiado tiempo*.

Por fin, una tarde, ve descender a "sus brujos", apoyados en enormes bastones, sus mujeres con grandes cestas, sus servidores con cruces y espejos que brillaban "como pliegues del cielo". Y la puerta al ritual se abre primero, con el fuego, ese *médium* para acceder a la inmanencia, ese *médium* de la muerte y la vida, ese hijo del sol, dador de la existencia y al mismo tiempo aniquilador implacable. Con la hoguera comienza el rebullir violento, el furor que se propaga, la promesa radiante de la presencia de la divinidad inmanente.

Luego, por supuesto, el círculo. El trazo espacio-temporal que permitirá los grandes acontecimientos. Las mujeres muelen el peyote con una especie de *escrupulosa brutalidad*, en medio del círculo, otra hoguera y el desencadenante más propicio: el sacrificio. Dos cabritos cuelgan de un tronco de árbol sin ramas, cortado también en forma de cruz, sus pulmones y su corazón se estremecen con el viento de la noche y el humo de las hogueras. Dos cabritos que no son cadáveres ni cosas, sino recordatorios sagrados de la amiga muerte, madre de las transmutaciones

y signo del orden nuevo. Las hogueras despliegan innumerables reflejos, un incendio a través de los cristales, de los espejos agrupados en el círculo junto a campanillas de plata y cuerno, junto a diez cruces alineadas en orden simétrico, cada una atada a un espejo y orientadas hacia el lado por donde el sol se alza. Por fuera del círculo, una zona altamente peligrosa al que ningún indio se atreve a entrar, cuentan que hasta los pájaros en ella se extravían y caen, que los embriones se descomponen en el vientre de las embarazadas; tal es la profundidad de la resignificación que se lleva a cabo en el devenir sagrado del círculo ritual.

Y la danza comienza. Una danza en la que hay toda una historia del mundo, una danza que se encierra entre dos soles, el que baja y el que sube, entre la oscuridad y la luz, entre el ocaso y el amanecer. Solamente cuando el sol baja, la danza comienza con un solo bailarín provisto de trescientas campanillas de plata y trescientas campanillas de cuerno. Lanza un grito de coyote en el bosque, se desterritorializa en el grito, deviene animal al participar en el lenguaje de la inmanencia. Entra y sale del círculo, entre la vida y la muerte. Entrar y salir implica avanzar hacia el mal y la enfermedad. Entrar y salir, morir y nacer, enfermarse voluntariamente para ser capaz de curarse: durante toda la noche los brujos restablecen las relaciones perdidas, bailan en triángulos, cortan el aire, todo entre los dos soles, las doce horas de la noche, doce tiempos y doce fases. La danza no se detiene en toda la noche, los ralladores no dejan de moler el peyote y los ritmos se entrecruzan con flatulencias, con orines y escupitajos: el rito es altamente corpóreo. La danza es otro *médium* comunicante en la inmanencia, en el instante de una música infinita. ¡Cuánta importancia la del baile, cuánta importancia desdeñada, olvidada, banalizada por Occidente! Los participantes del Rito de Ciguri en cambio, danzan para que la planta se 'digne' entrar en ellos: "No podemos comprender a Dios, si antes no nos ha tocado el alma, y nuestra danza no será otra cosa que un artificio"[12].

Solamente en la última fase, al apuntar la aurora, se pasa el peyote molido.

No nos contará Artaud los detalles de sus sensaciones. No entrará en las descripciones de un *amateur* que cuenta su viaje como una aventura exótica. Solamente en pasajes misteriosos atisbamos los efectos de la planta, pasajes dispersos en toda la obra dedicada a los Tarahumara y también en

12. ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara.* Barcelona: Tusquets Editores; 1985. p. 28

otras obras, en otros acontecimientos de su vida misma, en las cartas a sus amigos. La explicación de la ingesta del peyote, como la descripción de meros efectos y sensaciones fuera de lo común y exóticos de lo vivido, es bastante innecesaria e imposible dentro de la experiencia artaudiana. Por ello, luego de tener contacto con la planta, solamente relata que es acostado en la tierra, para caer en un profundo sueño. Sueño acompañado por los pasos del chamán que baila a su alrededor, diciéndole continuamente: "Levántate, hombre, levántate". Las frases se hacen invocación y el lenguaje encantamiento. Con el lenguaje dentro del ritual se puede ser coyote, pájaro, espíritu. La palabra recobra sus acentos y su poder de transformar en el nombre. Levántate, hombre, que has renacido. Todo termina con agua. Agua que apacigua el furor calcinante antes vivido. Agua que se vierte sobre su cabeza, con golpes en el cráneo y que es finalmente, su despertar. ¿Qué es lo que ha pasado? La visión de los principios, la reunión de los vínculos. Y sin embargo parecen difusos, difíciles de precisar, inexplicables. Se escapan siempre a la razón discursiva. Por ello es mejor aislarlos, condenarlos, encerrarlos en el manicomio, medicarlos.

**Ritual, Filosofía**

El paso danzante, extático, beatífico, aéreo, es el que guía el Rito, el ritmo de las metamorfosis y también el de la poesía, y también el de la Filosofía. Porque, así como podemos vincular a la Filosofía con el Mito en tanto actualización de las fuerzas potenciadoras y creadoras del Lenguaje, así también podemos vincularla con el Ritual, lo Sagrado y la Danza. Al igual que el Ritual, la Filosofía enmarca un territorio, un círculo –que en este caso llamaremos conceptual, otra vez plano de inmanencia– en el que se establecen los vínculos y tienen lugar las resignificaciones. Un lugar en el que acontecemos filosóficamente, vamos creando en nuestro andar, vamos buscando un poco a tientas y un poco con brújula. Necesitamos hacernos ese espacio ritual para filosofar, espacio por fuera del canon, espacio de creación y fuerza motora. Espacio único, nuestro, de ensoñación, no extensivo sino intensivo, no aislado sino conectivo, pero sí individual, sí nuestro, sí nacido de la profundidad de nuestros afectos, producido por el motor del deseo. Al igual que en el círculo ritual, en el concepto se establecen millares de puntos de fuga que conectan con otros territorios, que permiten situarnos en los 'bolsillos del infinito'. También en el concepto filosófico, el lenguaje, las palabras pueden ser encantamientos y altas evocaciones que provocan partos y diversos devenires. El concepto, es la palabra que filosóficamente mejor cumple dicho encantamiento y dicha evocación[13].

También hay lugar en la Filosofía para esta reinterpretación de lo sagrado que hemos emprendido con Bataille y Artaud. El concepto tiene en cuenta lo sagrado porque en él rebulle la vida, porque también tiene el signo del fuego calcinante que en cualquier momento se expande y consume todo, para un renacer teórico distinto, para un nuevo rostro y un nuevo vínculo y una nueva vida. Es sagrado el concepto, en tanto es querido, amado, incluso temido; porque nace y muere, sufre metamorfosis y nos lanza por fuera del mundo de las cosas y los planes subyugantes. También hay ritmo en la Filosofía, también danza. Es indudable cuando pensamos en esos filósofos que nos son tan queridos, que hay en sus líneas y argumentaciones rítmicas, sonoridades y ecos. Hay espíritus danzantes en los conceptos, magias y misterios que se burlan de aquella otra filosofía hecha con exceso de seriedad, con argumentaciones estancadas y estáticas. El concepto filosófico nos deja con pasos ligeros, con pies alados y livianos. Es corpóreo, violento, furioso; en su corazón hay sangre, fuerzas vitales, luchas de principios, fuerzas revolucionarias. Esto es quizás lo único que queramos de la Filosofía, que modifique los instantes, que resignifique el tiempo y el espacio, que se una a la vida, a una vida más liviana y danzarina.

Pero quizás hemos estado evadiendo el centro alrededor del cual gira el Ritual Tarahumara, Artaud lo dice claramente: el rito del peyote es un rito erótico, y en tanto tal, un rito que afecta directamente al cuerpo. Un cuerpo que quiere desorganizarse, liberarse, reconfigurarse. Un cuerpo que pide la consumación: "Sabía que mi destino físico estaba irremediablemente unido a ello. Estaba dispuesto a aceptar toda clase de quemaduras y esperaba las primicias de la quemadura, con vistas a una combustión generalizada"[14].

Combustión que llega en forma de planta, hermana del sol y también nombrada como 'El Resplandeciente'; quemaduras provocadas por la ingesta de unas raíces sagradas. ¿Qué vínculos habrá desde el peyote? ¿Qué puertas se nos abren desde un cuerpo reconfigurado, desde una pugna que Occidente solo traduce en las dicotomías razón-locura, realidad-alucinación?

13. Pero también lo es la palabra del verso, el trazo de la pintura, la nota de la música, el paso de la danza. Los planos se cruzan. Podemos ir de lo estético a lo filosófico, del verso al concepto y viceversa. Todo puede devenir médium. Así Benjamin trabaja a Baudelaire y a Poe, así Deleuze a Artaud, así el Zaratustra es también poesía.
14. ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara.* Barcelona: Tusquets Editores; 1985. p. 63

Todo se juega a ese nivel: también la Filosofía. ¿No está harta también ella de estratos y sedimentaciones?, ¿de exceso de erudición, de academia, de disertación? Habría que filosofar con un poco más de danza, con un poco más de Dionisio, con un poco más de piel, de enfermedad procurada, de ritmo, de efervescencia, de resplandor. Habría que hacer estallar este cuerpo tan centrado y racional de la Filosofía, tan unívoco que ya no es capaz de convocar a la vida. Filosofar en el corazón de la inmanencia, en el cuerpo de la infinitud, en los bolsillos de la posibilidad de la atemporalidad, en el espacio inextenso pero intenso del círculo ritual, de la configuración de lo sagrado. Todo se juega a ese nivel. Donde comienza la desviación de lo que se nos impone como realidad, empieza la expresión del espíritu libre. La desviación es sin duda peligrosa. Se asoma a la locura, al caos. Pero no hay forma de hacerlo de otro modo. Son la locura y el caos imposibles de desterrar. Acechan, poblan las nieblas del pensamiento. Se necesitan para provocarnos, para propiciar una experiencia en la que el mundo nos acoge, experiencia que ilumina y permite el alumbramiento. Experiencia de la que regresamos con huellas sensibles, con huella perceptuales, con huellas en el espíritu. Es esta la experiencia artaudiana con el peyote, la que se asoma al caos, la que ensueña, la que arriesga la vida.

Hay magia, hay brujería, alquimia, mística, en la Filosofía que queremos. Secretos de antiguos legados. No temeremos decirlo a riesgo de escandalizar a aquellos para quienes la Filosofía es racionalidad, argumentación. Para filosofar son necesarias las fuerzas de la embriaguez. Embriaguez que cada uno buscará a su modo: basta con tomar el amor en serio, dice Benjamin, también el pensamiento que es narcótico, "por no hablar de esa droga terrible, nosotros mismos, que tomamos en la soledad"[15].

## Referencias Bibliográficas

ARTAUD, Antonin. *Los Tarahumara.* Barcelona: Tusquets Editores. 1985.

BATAILLE, Georges. *Teoría de la Religión.* Madrid: Ediciones Taurus. 1981.

BENJAMIN, Walter. *El surrealismo: última instantánea de la Inteligencia europea.* Madrid: Taurus. 1992.

15. BENJAMIN, Walter. *El surrealismo: última instantánea de la Inteligencia europea.* Madrid: Taurus; 1992. p. 59.

# Filosofía Vivencial

Ginna Alexandra Mamián Caro

# FILOSOFÍA VIVENCIAL

**Ginna Alexandra Mamián Caro**[16]

## Resumen

El presente artículo pretende establecer una interpretación de la "filosofía vivencial", que permite un conocimiento de la realidad, tanto en la filosofía andina que propone la pachasofía quechua, como en la filosofía de la personalidad del filósofo antioqueño Fernando González. Explicaré su similitud, y en la primera parte, referente al mundo andino, me extenderé más debido a que hay conceptos endógenos propios de la cultura quechua como: Andino, Pacha, Runa, y ciertos principios que hacen parte de la interpretación pre-vivencial y de la sub-conciencia colectiva; todos ellos necesarios para comprender esta filosofía. Posteriormente me acercaré a la filosofía vivencial de Fernando González, como un pensar igualmente vivencial, pero que se diferencia de la filosofía andina en ciertos aspectos destacables, en tanto se entiende como una filosofía de la personalidad.

**Palabras clave:** pachasofía, runa, niveles de conciencia, personalidad, individualidad, interpretación, ritual, vivencia.

## Similitudes

### Primera similitud: filosofía vivencial

Tanto la filosofía andina como la filosofía de la personalidad asumen una reflexión sobre las vivencias, como la principal fuente que permite conocer y pensar. Por un lado, la filosofía de la personalidad de Fernando González, entiende la *individualidad* como lo que define a un ser, y la *personalidad* es la que nos hace posible autoexpresarnos en el mundo. Conocerse para él es posible solo cuando hay una personalidad que puede descubrirse a sí misma, y a partir de esta posibilidad, puede realizarse en el universo, autoexpresarse, para, de este modo, hacer filosofía.

Por otro lado, la filosofía andina busca entender y organizar la realidad de una forma reflexiva e interpretativa, a partir de lo sentido y pensado como vivencia que se da en un movimiento dentro de la cultura: "la fuente y el punto principal de referencia hermenéutica para la filosofía

16. Filósofa, Universidad del Cauca, Popayán.
gmamian@unicauca.edu.co

andina es justamente esta experiencia vivencial del pueblo andino y su interpretación implícita (aunque no conceptual) del Cosmos en sus múltiples aspectos"[17]. La interpretación de la vivencia permite ordenar la realidad y entender el mundo a medida que se vive la existencia. Esta cuestión apunta a una consideración de lo que es *el runa* (el hombre en la cultura andina) y de la manera como él coexiste con el universo.

Ahora bien, es importante aclarar que ambas filosofías pertenecen a un contexto diferente a pesar de tener similitud y de ser propias de Latinoamérica, porque una pertenece a una cultura que a pesar de ser híbrida, es decir, de tener un mestizaje cultural, por haber asimilado significados antes y después de la Colonia, conserva unas costumbres que pueden ser realmente entendidas y experimentadas por el runa. La filosofía de Fernando González refiere, en cambio, a un contexto que responde a una crítica del *complejo de ilegitimidad*, que permitirá que él piense una filosofía no importada, sino propia. Lo valioso de ambas es que exponen un filosofar posible a través de las vivencias, y en ambas hay una conciencia de que no se debería seguir repitiendo todo miméticamente, es decir el complejo de ilegitimidad.

**Segunda similitud: irrelevancia de la interpretación textual filosófica**

La primera, por no ser de origen occidental, no tiene productos textuales de su filosofía, por lo tanto no será lo escrito su principal instrumento, y no implicará la interpretación textual de conceptos. En cuanto a la segunda, tiene la concepción de que los conceptos escritos son conceptos muertos, debido a que Gonzáles considera que el filosofar mismo es dado en la relación hombre-mundo, así la autoexpresión, esencia del vivir, del pensarse en el mundo, no puede reducirse a conceptos. La interpretación de la realidad se da en el actuar mismo, no en la reflexión que se haga de estos, para él dentro de esta lógica, no se vive, y en consecuencia no permiten realmente un autoexpresarse en el mundo y un conocimiento de verdades, que surgiría de esa expresión.

La filosofía andina, por ser parte de una cultura que tiene sus principales raíces en las culturas pre-hispánicas suramericanas, conserva aún sus costumbres y tradiciones antiguas, teniendo en cuenta un diálogo o confrontación con el proceso de alienación y colonización que se llevó

17. ESTERMANN, Joseff. *Filosofía andina, estudio intercultural de la filosofía autóctona andina.* Quito. Editorial Abya Yala. 1998, p. 70.

a cabo con la invasión europea. El intérprete de la filosofía andina, el pensador Josef Estermann, reconoce la relevancia de la filosofía occidental, pero como él mismo dice: "es evidente que Occidente ha llegado a un grado más alto de conocimiento científico acerca del mundo, del hombre y de la sociedad; sin embargo no se trata del único paradigma científico, ni, tal vez, del más adecuado y fructífero para la humanidad a largo plazo"[18]. Por lo tanto, él utilizará términos propios de la lengua quechua para explicar la filosofía andina, que abren sentidos novedosos, escondidos en el acervo cultural del hombre andino[19]. El problema del lenguaje científico es que se convierte, por obra de un ejercicio hegemónico al interior de las relaciones culturales, en un solo código científico universalmente aceptado, y como efecto de esto no se admite en ciertos círculos científicos y teóricos la inclusión de una terminología heterodoxa; es monocultural debido a que no considera ciencia lo que está por fuera de Occidente, y por ende, esconde la condición de *superculturalidad* que solo permite un modo de concebir el mundo.

En la filosofía de Fernando González, la interpretación textual es engañosa, pues tras las palabras y las construcciones conceptuales se esconde el hecho de que pueden ser utilizadas por todos para designar lo mismo, eludiendo la posibilidad de un preguntar auténtico desde la vivencia.

**Tercera similitud: crítica a la interpretación textual solo como hermenéutica de textos antiguos**

Ambas filosofías, tras considerar la interpretación conceptual como algo irrelevante que nos impide conocer, sentir y filosofar, criticarán la condición de la filosofía solo como una hermenéutica de textos antiguos[20]. Es decir, tanto para la filosofía andina que toma como relevante la interpretación dada a las vivencias; el día a día, el clima, el agua, el fuego, los sonidos de la naturaleza, los rituales, cantos y dibujos entre otros, como interpretación de la interpretación que vive el runa en el mundo permitiéndole pensarse, demostrando así, que la palabra escrita adquiere un sentido irrelevante dentro de las interpretaciones vivenciales por ser

18. ESTERMANN, Joseff. 1998, p. 107.
19. De esta manera: "La alteridad lingüística puede irrumpir de esta manera con el gran monólogo (el único logos) universalista de la cultura dominante". Ibíd. p. 55
20. Al respecto Josef Easterman afirma lo siguiente: "la filosofía intercultural interpreta la importancia textual (o hasta su exclusividad) como una característica de origen monocultural; la cultura occidental en el fondo es una logología, un razonamiento sobre la palabra (logos) y la misma razón (logos)". Ibíd. p. 65.

para ellos letra muerta. De otra parte, en la filosofía de la personalidad de Fernando González encontramos un aserto parecido: "¿a qué se parecen los sistemas filosóficos? a rumiantes de cuernos temporales que se resistieron a abonarlos en la primavera"[21]. Para él no puede darse un auténtico filosofar en dichas abstracciones, el filosofar mismo, según él, se da en el acto de re-crearse del hombre (con personalidad que por lo tanto se conoce) en el mundo.

**Filosofía Andina**

La filosofía andina tiene una connotación polisémica, debido a que el término encerrará tanto un espacio determinado del desarrollo y la unión de culturas pre-hispánicas, como también la conciencia de esa cultura, en este caso, el mundo Inca, que es producto de otras culturas anteriores. El término implica también la conciencia del choque con la visión europea, y su consecuencia, la condición mestiza, alineada y colonizada. Por lo tanto, en este término hay un arraigo social y cultural, debido a que lo andino también es una categoría étnica, pues implica una autodenominación endógena, es decir, de él se deriva el hombre andino o pueblo andino.

Ahora bien, runa significa hombre en quechua, y es un término endógeno para denominar solamente a la gente autóctona de origen prehispánico, pero va a ser utilizado por Josef Easterman como el equivalente a hombre andino. Entendido no como hombre de una cultura prehispánica que sería anacrónico, sino como hombre, suponiendo una confrontación con la implicación de la invasión europea. Después de aclarados los términos andino y runa, es importante hablar de la pachasofía quechua. Ésta no se puede entender a través de un término unívoco, debido a que el concepto de pacha está inmerso tanto en categorías espacio-temporales, que incluyen a la naturaleza y todo lo existente, como también la relacionalidad de lo visible e invisible. Relacionalidad que es central como forma vivencial de comprensión y experiencia humana, que corresponde a las conexiones de sentido y conocimiento que el ser humano descubre y apropia en el todo de la naturaleza y en la realidad de su cultura. Cualquier ente o situación mundana implican necesariamente una relación con otros entes o situaciones y la vivencia, ritual o experimental, de tales relaciones confirma la consumación constante del todo, de la pacha, de la tierra o el universo. Para el runa hay tres esferas relacionadas que hacen

21. GONZÁLEZ, Fernando. *Viaje a pie.* Medellín. Editorial Le libre libre.1929, p. 219.

parte de la misma realidad: *Hanaq pacha* (esfera del espacio de arriba), *Kay pacha* (esfera de aquí y ahora), *Ukhu pacha* (mundo de adentro de los difuntos y ancestros).

Las fuentes filosóficas que dan fundamento a la filosofía andina primariamente van a ser experiencia vivida, entendida como una realidad colectiva, pues están en la subconciencia colectiva del hombre andino, y bajo unas concepciones que aparecen implícitas en la práctica, que se piensan a través de ciertos modelos o principios vividos y aprehendidos que aparecen en el orden simbólico, por lo tanto, se trata de un entenderse en un lugar de enunciación, en este caso profundamente arraigado, donde más que un vivir se ofrece es un coexistir.

Desde la perspectiva anterior se va mostrando una filosofía entendida no solo a partir de conceptos escritos con los que Occidente ha pretendido resaltar como la principal fuente de conocimiento de "la verdadera filosofía", sino de vivencias sentidas que ponen en igualdad de condición a un pensar y experimentar cotidiano, y que permiten el diálogo intercultural utilizando el sentido polivalente de términos no occidentales como: runa, andino y pacha.

Tradición oral, símbolos, creencias, costumbres, ritos, canciones, dichos, cuentos, historias, adivinanzas, fórmulas, modos de vivir, organización del trabajo, estructura social de la familia, arte y religiosidad, son expresiones no conceptualizadas sino sentidas, no hay una relevancia por codificar en la escritura sus conceptos[22].

A partir de esto es importante aclarar que para entender más a fondo la explicación de lo que es la filosofía andina hay que tener en cuenta lo que Josef Estermann llama:1) momentos de reflexión filosófica, 2) principios quechuas y 3) niveles de interpretación vivencial, que son cuatro y de los cuales los más relevantes son el nivel dos y tres.

El autor va a identificar tres pasos o momentos de la reflexión filosófica: el primero va a ser la interpretación vivencial; la segunda será una interpretación conceptual, que puede ser escrita y de la que se desprendería la interpretación textual. Esta aclaración es relevante por la crítica que

22. Josef Estermann lo explica así: "el runa no es logo-céntrico, ni menos grafo-céntrico; su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensitividad, el baile el arte el culto" EASTERMAN, Josef. *Filosofía andina, estudio intercultural de la filosofía autóctona andina.* Quito. Editorial Abya Yala. 1998, p. 67.

hace con respecto a la filosofía como hermenéutica filosófica, pues la interpretación textual es de segundo orden, y no de primer orden, por lo tanto una interpretación conceptual, que proviene de la interpretación de la experiencia vivida, también es filosofía donde la vida es su fuente directa mostrando que la grafidad o a-grafidad de una cultura es secundaria.

**Los principios quechuas**

***El principio de relacionalidad:*** Este principio recoge la interpretación de que todo está relacionado y conectado con todo, ningún ente está sin relación con otro, y esto refiere a cada estado de conciencia, acontecimiento, sentimiento y posibilidad, y a su vez a todas las manifestaciones originales de los entes animados e inanimados en su relación práctica con los hombres. De esta manera su importancia dentro de los otros principios está en que genera aquellos, tanto lo macro-cósmico a micro-cósmico, como la interpretación dada, por ejemplo, a las fases lunares, los días propicios de siembra y cosecha, la relación de vida y muerte, acción y reacción del comportamiento runa; entre indefinidos ejemplos que caben en esta interpretación de la realidad.

***El principio de correspondencia:*** Este principio permite interpretar, a partir de la relacionalidad como principio fundamental, cada acontecimiento, hecho o acto como una correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, y el sentido que se le da es simbólico representativo. Dentro de ello está la interpretación, por ejemplo, de asociar los fenómenos astronómicos a órdenes o desordenes de la naturaleza.

***El principio de complementariedad:*** Este principio interpreta a los opuestos o contrapartes como necesarios para que actúen y existan, es decir, como ya se había dicho antes, ninguna persona, hecho, sentimiento se da por sí solo, sino que está inmerso dentro de una relacionalidad de la pacha, en este caso ordena la realidad, por ejemplo, lo opuesto para la necesaria coexistencia por ejemplo: hombre y mujer, claridad y oscuridad, vida y muerte, luna y sol, orden y caos, día y noche

***El principio de reciprocidad:*** Este principio reconoce una interpretación de que cada acto trae de por sí una reacción, esto de una u otra forma motiva una ética, con todo el entorno que está más allá de las interrelaciones humanas (pacha), pues permite o exige un respeto por la naturaleza, en tanto se coexiste con ella. Este principio no solo se da en el actuar del hombre, sino en el cosmos mismo, lo cual entrega un orden superior en el que el mismo ser humano está inmerso.

***El principio de ciclicidad:*** Este principio interpreta al tiempo como algo cíclico para integrar nuevamente la relacionalidad cósmica, los ciclos de la luna, los latidos del corazón y las mareas, por ejemplo, son interpretadas dentro de esta relacionalidad; y el principio se entiende al tiempo como una manifestación de la *pacha* donde cada hecho está ordenado según el nivel de importancia o propósito que viene con él.

*Los cuatros niveles que están en la interpretación vivencial de la experiencia:*

**El primer nivel:** Estaría catalogado como pre-vivencial porque es generado bajo nociones de una interpretación vivencial colectiva, otorgada por una formación semiótica de la cultura misma, es decir, al abstraer vivencias, que interpretadas simbólicamente de una forma sensible, pero también pensadas, brindarían unas primeras intuiciones (*pre-supuestos*) de sentido que se le pueden otorgar a costumbres, rituales, sonidos, imágenes de la vivencia misma, por lo tanto, hay una apropiación abstraída para el segundo nivel.

**El segundo nivel:** Es la reflexión de la experimentación del momento en que se vive un rito, una canción o ceremonia. Entonces hay una valoración, un ordenamiento del cosmos, pero no de un modo axiomáticamente racional, sino desde un pre-ordenamiento cultural de la vida que permite una sensibilización en la acción del momento, y que hace de ésta una vivencia más enriquecedora. Dando a entender con ello, que se trata de comprender cada acto a partir de los principios filosóficos quechuas, de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y ciclicidad.

**El tercer nivel:** En este nivel se encuentra contenida la filosofía andina, es decir, implica la interpretación filosófica del primer y segundo nivel, teniendo en cuenta que en ellos ya se da una interpretación antes y durante la vivencia pre-conceptual y la pre-reflexiva, lo que permitirá hacer de este nivel una interpretación de la interpretación.

**El cuarto nivel:** La interpretación dada aquí por el runa es ya en un sentido histórico de lo recordado, interpretado y reflexionado de los niveles anteriores. Que entraría a ser compartido oralmente y como pre-supuestos para los que deben interpretar los niveles, uno, dos y tres. Convirtiéndose de tal manera, en la teoría para quien deba enfrentar la práctica de los ya mencionados niveles.

## Filosofía de la personalidad

Para Fernando González, siempre la verdadera filosofía, y por ende el verdadero filosofar estarán ejercidos desde la filosofía vivencial y no en la pura y exclusiva interpretación textual conceptual, es decir, que para él, a partir de las experiencias, de las vivencias, es posible pensar y reflexionar de forma eminente.

Es trascendental la relevancia que él le dará al pensamiento, debido a que es el único camino que permite cultivar una personalidad, y ello implica ser auténticos, sentir orgullo por quien se es; es decir, "egoencia" que nos llevará a la implicación más grande de la filosofía vivencial: el auto-expresarse. La filosofía de González puede entenderse por niveles.

> **Primero:** Cada persona tiene una individualidad, pero solo los que desarrollan una personalidad pueden conocerse a sí mismos. Aquí se mata la vanidad, que es lo contrario a la personalidad.
>
> **Segundo:** Autoexpresarse llevará a abandonar lo simulado, lo ajeno, lo que es importado, es decir, lo que viene de afuera. Vivir representándose auténticamente. Él llama a la tierra el teatro para la expresión humana.
>
> **Tercero:** Para conocerse hay que convivir con la naturaleza, con el universo, con los que cada persona puede unificarse al vivir, al coexistir hay una unificación en una vivencia. Esto es realizarse en el universo.

Cuando Gonzáles habla de ser auténticos y de sentir egoencia, lo hace como crítica a la sociedad con sus fuertes convenciones morales, debido a que el complejo de ilegitimidad, o en palabras más coloquiales, "complejo de hijueputa", se debe a que no hay grandeza porque no hay aceptación de lo que se es, debido a que está muy naturalizado el ejercicio cotidiano de copiar a otros y avergonzarnos de lo que se es, negando las raíces negras, indias, mestizas, multas, zambas y criollas que fueron identidades que en el discurso hegemónico de las élites se construyeron como inferiores, y naturalizadas como identidades de las que había que avergonzarse; esto es entonces una muestra de que no hay un conocimiento y una aceptación de sí mismo[23]. Incluso en sus reflexiones él se pregunta y se responde de la siguiente manera: "¿el suramericano nada crea? pues es muy fácil explicarlo:

tienen vergüenza, simulan, leen, etc., porque están obligados por el coloniaje político, racial y literario, a considerarse como hijos de puta"[24]. El complejo de ilegitimidad es por tanto una crítica al consumo ideológico de otras culturas, a la simulación tan arraigado, en donde no se vive, con la consecuencia de que se sigue imitando ser inferior. Es decir, imitando. Pero el fin del hombre es conocer y solo lo hace quien convive realmente con la naturaleza con el universo. La verdad se desprende entonces de las vivencias, que estarán implícitas en la misma, por efecto de la reflexión que hacemos sobre ellas, es decir, la verdad se siente y está en el vivir.

Ahora bien, para concluir quisiera citar el concepto de filosofía que utiliza Daniel Restrepo González para fundamentar la filosofía vivencial y no conceptual de su tío Fernando González quien afirma "Filosofía: dice el diccionario de la RAE, es el conjunto de saberes que buscan establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano"[25]. Además, cabe resaltar para la consumación de este argumento, la interpretación que da Josef Easterman de la filosofía y la justificación de otras filosofías: "La filosofía en sentido amplio sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos en todas la épocas"[26].

Así es para mí como hay una similitud entre estas dos filosofías correspondientes a un contexto diferente, ambas filosofías son críticas, porque muestran que es posible crear un pensamiento a partir del sentir y del vivir, claro que la manera de darse este proceso es más simbólica, por su tradición arraigada en milenios de existencia sobre las montañas andinas; y en la otra, se trata de la libertad sentida, aunque en ambas hay

23. Resulta importante para esclarecer el *complejo de ilegitimidad*, destacar una cita que habla de la historia convenientemente contada por los historiadores del siglo XIX, que se ocuparon de esconder aquello "inferior" en la construcción de la historia, como discurso a favor de la instituciones democráticas "la percepción contemporánea debía servir como piedra de toque para un juicio inequívoco sobre el pasado. El análisis como una fuente de reflexión "filosófica" debía ahorrar un seguimiento histórico, puesto que los hechos no podían sino oscurecer la aprehensión inicial y dilatar el juicio definitivos sobre la "deformidad, la incongruencia, la ineptitud" de la civilización legada por España". COLMENARES, Germán. Las convenciones contra la cultura. Bogotá. Editorial tercer mundo editores. 1987. p. 61.
24. GONZÁLEZ, Daniel Restrepo. *Mensaje de Fernando González a los jóvenes de América.* Editorial Lealon. 2009, p. 39.
25. Ibíd. p. 49.
26. ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina, estudio intercultural de la filosofía autóctona andina.* Quito. Editorial Abya Yala. 1998, p. 17.

una reflexión posterior, como momento clave del pensar, del volver sobre nuestra propia experiencia de forma auténtica, necesaria para entender al hombre en el mundo y en sus posibles destinos.

Las diferencias entre ambas son muchas, pero la más notoria es que en la filosofía andina el hombre está inmerso en una relacionalidad, en cada momento de las vivencias y las posteriores interpretaciones, y por ello el sujeto cuenta sobre todo en su relación con la comunidad y con pacha; mientras que la filosofía de Fernando González exige, a partir de la individualidad, un desarrollo de la personalidad, para conocerse y entenderse en el mundo. Por lo tanto en una no hay una subjetivación y objetivación como medios polares y en relación, para conocer, sino que el conocimiento todo está inmerso en una relacionalidad que se vivencia y ritualiza simbólicamente, mientras que en la otra hay una subjetivación que se piensa a sí misma en su relación necesaria con el universo.

**Referencias bibliográficas**

EASTERMAN, Joseff. *Filosofía andina, estudio intercultural de la filosofía autóctona andina*. Quito: Editorial Abya Yala. 1998.

GONZÁLEZ, Fernando. *Viaje a pie.* Medellín: Editorial Le libre libre. 1929.

GONZÁLEZ, Daniel Restrepo. *Mensaje de Fernando González a los jóvenes de América.* Medellín: Editorial Lealon. 2009.

COLMENARES, Germán. *Las convenciones contra la cultura.* Bogotá: Editorial tercer mundo editores. 1987.

# ¿Cómo mantenemos nuestra identidad? Hitchcock, Winnicott y Sartre

Juan David Hernández Narváez

# ¿CÓMO MANTENEMOS NUESTRA IDENTIDAD? HITCHCOCK, WINNICOTT Y SARTRE

**Juan David Hernández Narváez**[27]

**Resumen**

La necesidad de señalar es la misma necesidad de identificar algo, la necesidad de darle identidad a algo e inclusive, la necesidad de darnos nuestra propia identidad y diferenciarnos de los demás. En esta necesidad por darnos nuestra propia identidad podemos encontrar diversos conflictos que pueden ser analizados por diferentes áreas del pensamiento. A continuación encontraremos tres enfoques diferentes sobre un mismo tema: el tema de la identidad; esto atravesado por dos preguntas fundamentales para darle un eje central a la problemática: ¿Cómo establecemos nuestra identidad? y ¿Cómo mantenemos nuestra identidad? Los enfoques que he decidido tomar están delimitados por mi preferencia. Se tratan del cine en Hitchcock, la psicología con Donald Winnicott y la filosofía con Jean Paul Sartre.

**Palabras clave:** Sartre, existencia, identidad, Hitchcock, Winnicott, esencia, trastorno, cine, filosofía, psicología.

## Introducción

Uno de los problemas fundamentales que encontramos constantemente en la metafísica o pos-metafísica[28] es el problema de la identidad; sin embargo, esto no significa que algunos modernos se hayan desinteresado por este asunto. Tampoco la psicología ha escapado de él y ha sido llevado al cine en numerosas ocasiones.

Para inmiscuirnos un poco en esta problemática de la identidad, partamos de una de las citas que se encuentran al final del prefacio del libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, de Oliver Sacks "El médico (a diferencia del naturalista) se ocupa… de un solo organismo, el sujeto humano, que lucha por mantener su identidad en circunstancias adversas". El interrogante que surge de manera directa de la cita anterior es *¿Cómo mantenemos nuestra identidad?* No creo que sea posible dar una

27. Estudiante 8 semestre de Filosofía y Letras, Universidad de Caldas. nauj92david@hotmail.com
28. Entendiendo a éste segundo término como los estudios actuales que de la metafísica se llevan a cabo y a los estudiosos de la misma.

respuesta adecuada sin antes tener claro lo que entendemos por el concepto de identidad, es decir que debemos responder en primera instancia a la cuestión de *¿Cómo establecemos nuestra identidad?* Mi propuesta consiste en dar respuesta a estos interrogantes desde tres miradas diferentes: el cine, la psicología y la filosofía. Entonces, antes de preguntarnos cómo mantenemos nuestra identidad, debemos preguntarnos cómo la establecemos.

## 1. Hitchcock: Los diferentes trastornos de personalidad

En el cine de suspenso de Hitchcock encontramos dos películas que tienen algo en común. La primera de ellas es la clásica película *Psicosis*, la segunda *Las tres caras de Eva*. En *Psicosis*, una joven secretaria llamada Marion, tras cometer un robo en su empresa, huye de la ciudad y, después de conducir durante horas, decide descansar en un pequeño motel de carretera regentado por un tímido joven llamado Norman. Todo parece normal y tranquilo tanto en el apartado motel como en la casa de al lado en la que viven Norman y su madre, pero las cosas no son lo que parecen. La secretaria, mientras se ducha, es asesinada de doce cuchilladas por la aparente madre de Norman. Luego de desaparecida Marion, es buscada por su novio, su hermana Leira y un detective privado. El detective va a la casa de Norman pero este se muestra nervioso ante la presencia del detective y se niega a concederle una entrevista con su madre; sin embargo, el detective, luego de despedirse de Norman logra colarse en su casa y es asesinado por la madre del joven. Seguido esto, Leila y el novio de Marion logran hablar con el Sheriff del pueblo quien les asegura que la madre de Norman murió hace aproximadamente 10 años. Sabido esto deciden irse al motel, y mientras el novio de la secretaria asesinada entretiene a Norman, Leila logra colarse en la vieja mansión donde es sorprendida por la mamá de Norman, cuando llega el novio de la secretaria forcejea con esta persona, logra que se le caiga la peluca a Norman, descubriendo entonces que Norman y su mamá eran la misma persona; es decir, que en la mente de Norman cohabitaban dos personas, la suya y la de su madre. Esto se trata de un trastorno de la personalidad, sin embargo, se pueden encontrar diferentes tipos de trastornos.

En *Las tres caras de Eva* encontramos otro trastorno de la personalidad, pero algo diferente al de *Psicosis*. El personaje principal Eva White, un ama de casa sosa y aburrida, que no tiene vida afuera de las puertas de su casa y se encuentra dedicada a su hija y a su esposo David, empieza a sufrir pequeñas lagunas, no recuerda ciertos instantes de lo que

ha hecho, acompañadas de fuertes dolores de cabeza. Sin embargo, ambos quedan sorprendidos cuando encuentran en el ropero de Eva White ropa que no le pertenece y no es capaz de dar explicación a la manera en cómo llegó esa ropa hasta el armario. David telefonea a la tienda donde le aseguran que fue la misma señora Eva quien fue por la ropa, David se sorprende y decide llevarla a un psiquiatra quien de inmediato descubre una segunda personalidad en esta mujer: Eva Black, una mujer muy diferente en la forma de comportarse de Eva White. Una mujer atractiva en la forma de vestirse, sonriente y con mucha vida de puertas hacia afuera. El dolor de cabeza y las pérdidas de memoria instantáneas pueden ser consecuencia del cambio de personalidad, pues Eva White sufría una ausencia de memoria en el momento en el que de ella se apodera Eva Black. A medida que se desarrolla la historia y el psiquiatra intenta dar una solución a esta lucha de personalidades en una sola mujer, aparece una tercera personalidad, Jane, quien es algo así como el punto medio entre la señora White y la señorita Black, pues esta tercera personalidad no es tan sumisa ni tampoco tan liberada, es más bien inteligente y sensible, además aparece para ayudar a resolver este extraño caso de personalidad múltiple. Al parecer, cada una de estas tres personalidades parecen tener una identidad propia, una vida propia, pero Jane absorbe las otras dos personalidades dando solución a este trastorno.

En ambas películas se presenta el caso típico de trastorno de la personalidad múltiple, sin embargo, al parecer, podemos encontrar diferentes tipos de trastornos de personalidades, pues aunque los dos casos tienen varias cosas en común también tienen sus diferencias. En ambas películas hay una enfermedad mental: en la misma persona se presentan diferentes personalidades. La diferencia entre una y otra es la que nos permitirá dar respuesta a nuestro asunto principal que gira en torno a los interrogantes anteriormente planteados.

En *Psicosis*, Norman adquiere su personalidad a medida que se va desarrollando su vida al lado de la de su madre. La formación de su identidad siempre estuvo mediada por la presencia de su madre hasta depender completamente de ella. Es como si sufriera de una especie de sobreprotección a causa de la ausencia de un padre, pero la sobreprotección es tan excesiva que Norman desarrolla su identidad a partir de lo que su madre quiere que se desarrolle. Por este motivo cualquier cosa que se acerque a Norman y pueda alterar los deseos de la madre, debe ser alejada, de lo contrario su identidad no se desarrollará como ella quiere.

Norman adquirió la identidad que su madre quiso que adquiriera. Con la muerte de su madre, Norman adopta su personalidad, pues no puede vivir sin ella; desde el momento en que Norman sufre este trastorno pierde totalmente su identidad pues la figura de la madre no puede faltar en él, lo que hace que él mismo la adquiera. A partir de acá, la única forma de identidad que se le puede dar a Norman es la que se le da a los locos de los centros de reclusión, la única forma de identificarlo es por medio de una identificación social, un señalamiento de la misma manera en que se identificaban a los leprosos y a la nave de los locos, de la misma manera en que Freud identificaba a sus adeptos con un anillo que él mismo les otorgaba, más no hay forma de mantener su propia identidad.

Otra cosa podemos ver en *Las tres caras de Eva*, en esta, cada una de las personalidades ha adquirido su propia identidad a medida que se manifiestan la una y la otra, hasta el punto que cada una tiene una vida social; sin embargo, no es posible que una misma persona logre sobrevivir con tres personalidades diferentes durante toda su vida, además esto causa conflictos sociales y de salud. El espectador llega al punto en que no sabe cuál de las tres identidades es la original, si es que acaso hay una original, pero lo que sí es cierto es que dos de ellas deben desaparecer. La personalidad que triunfa es la de Janet, la del punto medio, logrando mantener su identidad, desapareciendo la de las otras dos personalidades. Así entonces, podemos sacar como conclusión de esta primera parte sobre la identidad, vista desde el cine, que la forma en cómo adquirimos nuestra identidad no depende de ningún tipo de trastorno de la personalidad, más sí depende de este si mantenemos nuestra identidad o no.

## 2. Winnicott: Satanás y la falsa identidad

Tocaremos ahora otro de los campos que se preocupa por el tema de la identidad: la psicología. Este es quizá el campo más amplio en tratar este tema y en dar respuestas a los interrogantes que nos interesan; sin embargo, así como en filosofía existen varias teorías que pueden dar significados diferentes a un mismo concepto, así también existen en psicología diferentes teorías que puedan dar una explicación al problema de la identidad. Yo procuraré abordar acá este problema desde Donald Winnicott, pediatra, psiquiatra y psicoanalista. Y lo tomaré a él como punto eje en psicología para tratar de dar respuesta a la manera cómo adquirimos la identidad y cómo la mantenemos, teniendo como ejemplo, para dar una explicación a su teoría, el conocido caso por la mayoría de los colombianos de Campo Elías Delgado y la masacre de *Pozzetto*.

Contextualicemos un poco en qué consistió la masacre de *Pozzetto*. El 4 de diciembre del año 1986, en un conocido restaurante de comida italiana, ubicado en la ciudad de Bogotá, un excombatiente de Vietnam llamado Campo Elías Delgado mató a 20 personas y luego se quitó la vida. Horas antes había asesinado a nueve personas más, incluyendo a su estudiante de inglés y a su propia madre. Mario Mendoza, una de las personas que tuvo contacto con el excombatiente en Bogotá, mientras ambos se encontraban estudiando en la Universidad Javeriana, Educación con énfasis en Literatura, escribe una novela titulada *Satanás*, en la que nos cuenta un poco más de la vida del autor de la masacre. En la novela hay todo un capítulo titulado con el mismo nombre, en el que Mario Mendoza se encarga de describir todo lo que hace Campo Elías antes de ingresar al restaurante a hacer de las suyas. La novela fue también llevada al cine por el director Andy Baiz. Tanto la novela como la película nos brindan testimonios sobre rasgos de la vida de Campo Elías, como por ejemplo su mala relación con su madre, su mala relación con su vecina (ambas fueron asesinadas), la relación con su estudiante de inglés y su constante soledad consigo mismo. Ésta también fue asesinada.

Ahora bien, Donald Winnicott nos brinda una explicación a la personalidad que tenía Campo Elías e inclusive, a la causa que lo llevó a cometer la masacre. También nos puede ayudar a entender el motivo del suicidio no solo de "Satanás" sino también de todos aquellos personajes que manejan una vida tranquila, pero en cualquier momento tienen reacciones inesperadas para el resto de la sociedad y al final terminan con el suicidio[29]. Winnicott, en su teoría[30], nos habla de una identidad falsa, con lo que presuponemos ya la existencia de una verdadera. El falso ser, dice Winnicott, se da por un vacío que debió ser satisfecho por la madre en una primera fase del niño, es decir, para un desarrollo de la identidad verdadera es necesario satisfacer las necesidades primarias del ego. "A menudo mis notas me han permitido ver que el estado psiquiátrico existente ahora[31] ya era constatable en la relación madre-hija. (Excluyo de contexto la relación padre-hijo debido a que me estoy refiriendo a fenómenos de la primera infancia, o con el padre en calidad de substituto de ella"[32].

29. Toco el ejemplo de Campo Elías porque es tal vez el más cercano a nosotros y, por ende, puede el lector alcanzar una mayor comprensión de la analogía entre la teoría de Winnicott y Campo Elías.
30. WINNICOTT, Donald. *Obras Completas. Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso.* Biblioteca D. Winnicott, (s.f).
31. Winnicott se refiere a un caso psiquiátrico que le fue asignado de un ego falo o lo que yo llamo, falsa identidad.
32. WINNICOTT, Donald. (s.f). *Obras Completas. Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso*. Biblioteca D. Winnicott.

Las personas que sufren de una identidad falsa, constantemente experimentan la sensación de no haber vivido nada, de no haber vivido su vida sino otra que no le corresponde, no se sienten satisfechos con lo que han hecho. Eso mismo le pudo haber sucedido a Campo Elías al sentir la necesidad de estudiar Literatura en la Universidad Javeriana. La falsa identidad surge con una función específica: la de proteger la verdadera identidad. El ser falso se posesiona del ego de diferentes maneras.

La identidad falsa se establece como la real, inclusive, los observadores toman esta identidad como la del ser verdadero; sin embargo, esta falsa identidad nunca puede sustituir el papel de una identidad verdadera, hasta el punto en que la falsa identidad falla por no cumplir con funciones de la verdadera.

La falsa identidad surge con la necesidad de calmar esas necesidades primarias del ego (de la verdadera identidad), cuando el ser falso no puede cumplir esta función y ya no puede proteger al ser verdadero, el ser falso recurre al suicidio con el fin de proteger al ser verdadero.

Así, tenemos entonces dos respuestas, ligadas la una a la otra, correspondientes al suicidio de Campo Elías y a su comportamiento. La cantidad de sucesos que le ocurrieron a Campo Elías pudieron bien haber sido la cantidad de detonantes que hicieron que explotara en la masacre de Pozzetto, es acá donde falla la falsa identidad en su intento de proteger la primera. Campo Elías, al no contar con una verdadera identidad presentaba constantes anormalidades en su vida diaria, provocando una reacción que terminó en tragedia. Esta falsa identidad, en su fracasado proceso de proteger a la verdadera, no le queda más remedio que la autodestrucción. "El suicidio consiste en la aniquilación del ser total a fin de evitar el aniquilamiento del ser verdadero. Cuando el suicidio constituye la única defensa que queda contra la traición al ser verdadero, entonces le toca al ser falso organizar el suicidio…"[33]. De la misma manera en como se explica el comportamiento criminal de Campo Elías por medio de la teoría psicológica de Winnicott, también son explicables casos similares por medio de la misma teoría. En casos como este y desde la teoría de Winnicott, el sujeto siempre está determinado a una identidad, sea falsa o verdadera; sin embargo, vemos que con la falsa identidad o como el psicoanalista lo llama

33. WINNICOTT, Donald. (s.f). *Obras Completas. Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso*. Biblioteca D. Winnicott.

"falso ego", pueden darse fallas en el comportamiento del ego que pueden terminar con el suicidio, la falsa identidad es adquirida al comienzo de la relación madre-hijo. Cuando la madre no es capaz de satisfacer la etapa primaria, la etapa gestual del niño, se empieza a desarrollar el falso ser con el fin de proteger al verdadero; por ende podemos inferir que el verdadero ser se desarrolla con la satisfacción de esta etapa gestual del niño por parte de la madre. Winnicott nos propone como solución o eliminación del falso ser un regreso mental donde el paciente tenga la capacidad de retrotraerse en esa etapa primaria y satisfagan sus necesidades primarias para adquirir a partir de ahí una verdadera personalidad.

Por medio de la psicología encontramos muchos otros casos de problemas de la identidad, Winnicott nos muestra uno más y nos ayuda a dar solución a los interrogantes principales de este trabajo, con un ejemplo no muy desligado de nuestra sociedad actual y moderna y que inclusive también es llevado al cine en muchas ocasiones.

Hasta el momento hemos visto dos enfoques diferentes de un mismo tema: la identidad, veamos ahora otro enfoque diferente, tratemos de sostener la misma discusión que hemos venido teniendo sobre la identidad, pero en esta ocasión desde la filosofía, en especial desde Jean Paul Sartre.

## 3. Sartre: La condena a la identidad

Para abordar el tema de la identidad desde un filósofo francés como lo es Sartre, lo haremos desde el texto *El existencialismo es un humanismo*, este primer escrito que abordaremos nos permitirá dar respuesta a cómo adquirimos nuestra identidad, para seguidamente responder a cómo la mantenemos. *El existencialismo es un humanismo* surge por la necesidad de defender el existencialismo de los ataques que recibe de los marxistas y de la iglesia católica, además, pretende aclarar algunos puntos sobre este tipo de filosofía dejando claro en qué consiste.

Sartre define al existencialismo como una doctrina que hace posible la vida humana, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana. Sin embargo, distingue dos tipos de existencialismo: el cristiano representado por Jaspers y Gabriel Marcel, y el ateo representado por Heidegger y los existencialistas franceses incluyendo al propio Sartre. Nosotros nos ocuparemos ahora del segundo

grupo de los existencialistas, los ateos. Estos tienen como principio fundamental que la existencia precede a la esencia, en otras palabras, que hay que partir de la subjetividad. El hombre crea continuamente su propia identidad, el hombre se construye a sí mismo, pero para esto necesita primero ser consciente de su plena libertad.

> El hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser[34].

Para empezar a desarrollar ese proyecto que cada hombre es, se hace necesario tomar consciencia de un elemento fundamental: la libertad. El hombre una vez existe está arrojado a ser libre, está condenado a su propia libertad pues en todo momento debe tomar decisiones acerca de sí mismo pero que comprometen a los otros. Solo en la medida en que somos conscientes de nuestra libertad, podremos comprender la manera en cómo adquirimos nuestra propia esencia o para el caso, nuestra propia identidad. Mi identidad es entonces aquello que yo he decidido hacer de mí, es la consecuencia de mis decisiones. Ahora bien, se puede pensar que al decretar la libertad total del hombre, por medio de la cual se convierte en un ser activo, puede caer entonces en un anarquismo, a lo cual contesto que las decisiones que tome el sujeto siempre implican al otro:

> Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia, mi proceder ha comprometido a la humanidad entera[35].

Las decisiones que yo tome para mí deben ser pensadas también por el otro, de ahí se explican dos elementos o sensaciones del existencialismo: angustia y desamparo. La angustia se da cuando el hombre se da cuenta que no solo es el que elige ser, sino también elige lo mismo para sus prójimos y el resto de la humanidad, por lo cual no puede escapar al sentimiento de la responsabilidad, dice Sartre. Desamparo puesto que no hay Dios que pueda elegir por él, es al hombre solo a quien le toca decidir sobre sí mismo

34. SARTRE, Jean Paul. (S.F) El existencialismo es un humanismo. Disponible en: https://www.topia.com.ar/articulos/el-existencialismo-es-un-humanismo
35. Ibíd.

y sobre los demás. A propósito del otro nos dice Sartre en el punto I del capítulo I de la tercera parte del libro *El ser y la nada*:

> No es verdad que yo sea primero y después trate de objetivar o asimilar al otro, sino que, en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huida perseguidora y perseguidor perseguido, soy, proyecto de objetivización o asimilación del prójimo (…) soy mi experiencia del prójimo: he ahí el hecho originario. Pero esta experiencia del prójimo es ya actitud hacia el prójimo, es decir, que no puedo ser en presencia de otro sin ser ese <<en-presencia>> en la forma del haber serlo[36] .

Esta es la manera en que adquirimos nuestra propia identidad, creando nuestra propia esencia a partir de la existencia y de nuestra libertad; sin embargo, queda un punto sin resolver en este apartado y es cómo se mantiene la identidad ya construida. Esta segunda pregunta queda totalmente invalidada pues de la misma manera en que estamos condenados a la libertad, de la misma manera estamos condenados a nuestra propia esencia, mientras no nos libremos de una tampoco nos podremos liberar de la otra. Inclusive nuestro propio pasado da signos de lo que somos "Soy mi pasado y, si yo no fuera, mi pasado no existiría ya ni para mí ni para nadie: no tendría ya ninguna relación con el presente"[37].

## Conclusiones

El problema de la identidad no es una cuestión que se encasille fácilmente en una sola área de estudio, es más, esta cuestión puede incluso ser llevada a ejemplificaciones por medio del cine, como ya lo vimos con Hitchcock, e inclusive a la literatura, como lo hace Oliver Sacks. Es tan amplio el aspecto de la identidad humana que aunque en Sartre encontramos una visión y respuestas diferentes a las de Winnicott, una no invalida a la otra. Mientras la psicología estudia la identidad desde los diferentes trastornos que ésta pueda tener, la filosofía Sartreana presenta una visión de la identidad más común e imprescindible para cualquier persona. Ahora bien, en el trastorno de la identidad que nos presentó Hitchcock en *Psicosis*, vimos que el personaje que padeció el trastorno perdió su identidad pues se trastocaba continuamente con la de su madre; esto no implica que, desde Sartre, Norman no haya tenido identidad, sí

36. SARTRE, Jean Paul. (1993). *El Ser y La Nada*. Barcelona. Ed. Atalaya
37. Ibíd.

la tenía y se conformaba a partir de las decisiones que él mismo había tomado en el estado de su plena conciencia. Hitchcock fue solo una excusa para mostrar la manera en cómo se ejemplifica un trastorno mental de la identidad perteneciente a la psicología.

**Referencias bibliográficas**

SARTRE, Jean Paul. (1993). El Ser y La Nada. Barcelona. Ed. Atalaya. 1993.

WINNICOTT, Donald. Obras Completas. Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso. Biblioteca D. Winnicott, (s.f).

# El intelectual
## EN LA CRÍTICA LITERARIA
# Saturnino Restrepo
## en tres revistas medellinenses:

**El Repertorio** (1896-1897)

**El Montañés** (1897-1899)

**Alpha** (1906-1912)

Laura Victoria Bedoya Garcés

# EL INTELECTUAL EN LA CRÍTICA LITERARIA. SATURNINO RESTREPO EN TRES REVISTAS MEDELLINENSES: EL REPERTORIO (1896-1897), EL MONTAÑÉS (1897-1899) Y ALPHA (1906-1912)

**Laura Victoria Bedoya Garcés**[38]

## Resumen

El rastreo de las publicaciones de Saturnino Restrepo en tres medios periódicos de Medellín: *El Repertorio* (1896-1897), *El Montañés* (1897-1899) y *Alpha* (1906-1912), teniendo en cuenta que la prensa fue el vehículo de las ideas de los intelectuales de los siglos XIX y XX, permite la reconstrucción de la mentalidad de un escritor versátil y multidisciplinar olvidado en las listas de las intelectualidades de renombre histórico en Colombia, haciendo énfasis en su obra crítica y en su posición filosófica y literaria, en sus ideas más relevantes en contradicción al movimiento modernista naciente y su aporte como intelectual a la crítica literaria en Colombia.

**Palabras clave:** Colombia, fin de siglo, prensa literaria, intelectuales, saturnino restrepo.

## Introducción

En las últimas décadas del siglo XIX el territorio hispanoamericano dio paso a una nueva ruptura en diversos ámbitos, entre ellos nuevas manifestaciones literarias en pugna con las ya existentes, que llegaron a convivir en el mismo escenario[39]. Los imaginarios sociales y culturales de esta ruptura fueron construidos por hombres dedicados a las artes y las ciencias, pertenecientes, a su vez, a las élites intelectuales, que fueron las que movieron las líneas conductoras de este período –cuestión que ha sido, como se sabe, una constante en la historia cultural, política y social del

38. Estudiante de Letras: Filología Hispánica de la Universidad de Antioquia. lvictoriabedoyag@gmail.com

39. Al respecto, Jiménez Panesso apunta: "No es extraño pues, que coexistan en el curso de aproximadamente tres décadas, el optimismo positivista de Juan de Dios Uribe y Diógenes Arrieta, el pesimismo trágico de Silva, la intención conciliadora de José María Rivas Groot y Carlos Arturo Torres, la ironía crítica de Tomás Carrasquilla, la elegante evasión de los poemas de Guillermo Valencia y de Víctor Londoño, el modernismo radical de Baldomero Sanín Cano […] JIMÉNEZ PANESSO, David. *Fin de Siglo Decadencia y modernidad. Ensayos sobre el modernismo en Colombia.* Bogotá, Colombia: Presencia; 1994, p. 10

país a lo largo de la historia–, difundiendo sus ideas, esta vez, por medio de tertulias de las que salían, en la mayoría de las ocasiones, los miembros fundadores y directores de periódicos y revistas. Estos últimos fueron el más efectivo vehículo transmisor tanto de los nuevos proyectos como de quienes denigraban dichas formas novedosas. Así, la prensa jugó un papel crucial para difundir ideas de orden social, político, económico y literario[40].

En Colombia venía gestándose un proyecto civilizador y de progreso en todos los ámbitos de la sociedad; muchos de los órganos periodísticos creados buscaban difundir ideas de carácter artístico y cultural y en este punto, la prensa contribuyó a la transformación del sistema literario del país. En Medellín, como uno de los centros culturales de mayor aporte en el territorio, se crearon órganos literarios que al día de hoy dan cuenta de dicha transformación en la época, con ideas siempre influenciadas por modelos europeos.

La élite letrada eligió como medio de difusión de sus ideas a las revistas. Los intelectuales consignaron en ellas sus imaginarios sobre cultura, arte y literatura, se dieron a conocer obras y autores, estos órganos fueron el lugar de debate entre diferentes posiciones. Es el caso de tres revistas de renombre histórico: *El Repertorio* (1896-1897), *El Montañés* (1897-1899) y *Alpha* (1906-1912), los primeros difusores de la literatura y la crítica literaria moderna en la capital antioqueña. En sus páginas llama la atención, para esta investigación, el papel que jugó el intelectual Saturnino Restrepo, un escritor versátil y multidisciplinar, singular posición filosófica y literaria en sus ideas más relevantes en contradicción al movimiento naciente –un Modernismo que llegaba con ideas simbolistas, parnasianas, decadentes y su aporte como intelectual a la crítica literaria en Colombia. Un intelectual, si bien estudiado en dos ocasiones, inexistente en las historias literarias del país.

## Tres revistas difusoras del nuevo pensamiento

El período de finales del siglo XIX y principios del XX estuvo permeado por las luchas entre partidos políticos. Esto para decir que,

40. En la búsqueda de una organización como Repúblicas independientes, surgió la necesidad de una educación "pero educación no sólo como alfabetización, sino como ilustración en el más amplio sentido de la palabra, es decir, como fundamento para la formación de una opinión pública, que en términos de sociología de la literatura equivale a la formación de un público lector". GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. (1991). Tres Revistas. Bogotá, Colombia. Boletín Cultural y Bibliográfico, 28 (27), 2-17. Recuperado de: http://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/2342

aunque las revistas se propusieran como órganos aislados de la vida política del país y dispuestas a dedicar sus páginas solo a la literatura y el arte, es posible ver que sus páginas están permeadas por asuntos coyunturales. Es importante decirlo así porque el intelectual, que le compete a esta investigación, es un claro ejemplo de tal situación: un intelectual que profundizó en temas literarios (crítica, teoría, poesía y narrativa) pero que también aportó con sus ideas políticas y sociales a estas discusiones, que fueron las bases de la mentalidad en toda Latinoamérica; ideas políticas ligadas, claro está, a sus nociones de literatura, cultura y arte plasmadas en las distintas revistas.

Las tres revistas analizadas en la presente investigación fueron además partícipes de la modernización que vivía Medellín en la época. Tanto *El Repertorio* como *El Montañés* hicieron parte de lo que Jorge Alberto Naranjo (1996) denomina el "Quinquenio de Oro" de la literatura antioqueña, que comprende el período de 1895 a 1899, por la abundante producción de narraciones, poemas, ensayos, novelas y el surgimiento de muchos nuevos autores. Al respecto, Naranjo afirma: "Es el momento –sobre todo– en que nuestros hombres de letras vencen un verdadero obstáculo epistemológico al comprender, por la reflexión y por los hechos que nuestra realidad está llena de materia novelable"[41]. *Alpha*, por su parte, fue una revista de gran acogida entre los lectores, en la década posterior a la guerra.

*El Repertorio*, revista mensual ilustrada –la primera revista ilustrada de Antioquia, dirigida por Luis de Greiff y Horacio M. Rodríguez– hace su primera publicación en junio de 1896, propusieron desechar cuestiones políticas y religiosas para evitar filiaciones ideológicas. Enfatizando en su necesidad de innovar en el medio asume el alto costo, para la época, del arte del grabado, dedicó sus páginas a la biografía de algunos selectos escritores, así como a los comentarios críticos, haciendo hincapié en la necesidad de una crítica imparcial así como en la posibilidad y a la vez necesidad de expandirse al extranjero para hacer conocer no solo autores nacionales. La revista dejó de existir en mayo de 1897.

*El Montañés*, revista de Literatura, Artes y Ciencias, fue la segunda revista ilustrada en Antioquia. La sociedad conformada por Gerardo Gutiérrez, Gabriel Latorre, Francisco Gómez y Mariano Ospina, tuvo

41. NARANJO, Jorge Alberto. *Saturnino Restrepo, el filólogo.* Medellín, Colombia: Colección autores antioqueños; 2003, pp. 459-460.

como objetivo explotar la publicación en Medellín de un periódico científico y literario. Se nombraron como una revista sin ninguna filiación literaria o filosófica, publicando todo aquello que lo mereciera, por su calidad, incluyendo, además, en sus páginas a ingenios tanto conocidos como desconocidos, como lo afirmaron en su primera publicación realizada en agosto de 1897. En sus páginas se imprimieron poemas, cuentos, comentarios literarios, partituras, fotografías, grabados, cartas de interés público. Su última publicación se realizó en 1899, a causa de la Guerra de los Mil Días.

La revista *Alpha*, fundada por Ricardo Olano, Antonio J. Cano, Mariano Ospina y Luis de Greiff, comenzó sus publicaciones en marzo de 1906. Dedicó sus páginas de lleno, con mayor profundidad y extensión, a la literatura y la ciencia. En *Alpha* se publicó poesía, narrativa, traducción, teatro y en mayor medida textos críticos –tanto literarios como históricos, científicos, educativos e industriales. Incluyó en sus páginas discusiones coyunturales sobre la vida del país y su proceso de modernización. De forma continua publicó hasta diciembre de 1912 –según el análisis de Bedoya[42], este año la revista suspendió actividades que reanudó en abril de 1915, publicando dos números de los que se conserva sólo uno–.

**Saturnino Restrepo, el crítico**

La gran mayoría de información que se tiene sobre Saturnino Restrepo es incierta o ha sido recolectada a partir de sus pocos archivos personales o conjeturas bastante subjetivas. Nació en Huila –algunas fuentes afirman que nació en Medellín y en su escritura hay ciertas frases que sirven como indicio para continuar con la incertidumbre, no hay ninguna cuestión comprobada–, perteneció a una familia acomodada, con gran cultura y posiblemente antioqueña, razón que explicaría su traslado en 1895, a eso de sus 18 años, a Medellín. Antes de llegar a esta ciudad llegó a Bogotá, donde conoció, entre muchos otros, al intelectual Antonio Posada, quien lo describe como un hombre bien vestido, con encanto, erudición y lógica. Posada afirmó, además, que a su edad, no alcanzó el genio argumentativo que poseía Restrepo. Se dedicó al estudio de las lenguas extranjeras y obtuvo conocimientos sobre filosofía, historia, economía, política y por supuesto literatura, al parecer de forma autodidacta. Sin

42. BEDOYA, Gustavo A. "Biografía" de la revista literaria Alpha (Medellín: 1906-1912, 1915). Formación de una empresa cultural y una escuela discursiva; 2015, p. 5.

embargo, muchos de los intelectuales de la época –el caso de Posada, por ejemplo– dudaron de que estos conocimientos en lenguas clásicas, gramática, historia y filosofía, hubieran sido producto del autodidactismo únicamente, razón por la que se cree posible la opción de que se educó en Bogotá. Escribió ensayos sobre la filosofía del arte, cuentos y poesías, sin embargo se concentró en el ensayo crítico sobre literatura. Fue consejero editorial y designado, en 1949, como director del instituto de Filología de la Universidad de Antioquia[43].

La única aparición de Saturnino Restrepo en algún diccionario de autores es en el tomo III del *Diccionario Biográfico y Bibliográfico de Colombia* de Joaquín Ospina (1927); siete renglones de conjeturas, por las razones antes expuestas y de imprecisiones, la más es que no fue, por ejemplo, director de ninguna de las Revistas que se mencionan (*Progreso, La Bohemia Alegre, Alpha, Colombia*) solo colaboró en ellas, en unas más que en las otras, además no se menciona su participación, por ejemplo, en las revistas que esta investigación rastrea.

Jorge Alberto Naranjo y David Jiménez le han dedicado al intelectual una investigación más extensa. Naranjo publicó en el 2003 un libro titulado *Saturnino Restrepo, el filólogo*, un estudio lleno de vacíos e información hipotética, como él mismo lo afirma. Si bien es la primera recopilación de las producciones que dan cuenta de su versatilidad (ensayo, narrativa, poesía), no es una investigación que abarque toda su obra ni que analice con profundidad sus ideas. David Jiménez lo incluyó en su *Historia de la crítica literaria en Colombia*, 1850-1950, publicada en el año 2009, reconociendo, como Naranjo, la ausencia de información de este intelectual en las historias literarias de Colombia. Ausencia que pesa en la historia colombiana pues, como lo afirma Jiménez, Saturnino Restrepo es "uno de los más agudos e intelectualmente mejor dotados críticos en la historia del país". En las breves páginas que Jiménez le dedica, lo designa como "el crítico moderno"[44].

Su primer artículo fue publicado en Medellín en la *Bohemia Alegre* en 1896, "Del Arte", "se trata de una especie de llamado a los poetas colombianos para que abandonen las salmodias y los lloriqueos,

43. NARANJO, Jorge Alberto. (1996, p. 62). Saturnino Restrepo B. *Con-textos,* (17), 60-74.
44. JIMÉNEZ, David. *Historia de la crítica literaria en Colombia, 1850-1950. Bogotá, Colombia:* Universidad Nacional de Colombia; 2009, p. 219.

la propensión a dolerse y a languidecer"[45]. Este texto fue su carta de presentación formal a la literatura del país, pues fue allí donde sentó las bases de su posición a lo largo de su escritura crítica, un enemigo del sectarismo, del apego exagerado a lo extranjero y en el que se declaró a favor de la escritura de una literatura combativa.

Hizo parte de un momento que, según Jiménez, fue decisivo para la formación de la crítica literaria como disciplina[46]. En *El Repertorio* fue quizá donde publicó sus primeros y más serios ensayos críticos, entre los que se destaca el titulado "Emiro Kastos", del último número de la revista, en homenaje a Juan de Dios Uribe. En el texto, Restrepo realiza un detallado perfil biográfico del escritor y llama especial atención la referencia que hace a la obra del crítico francés Bourget: "Habla Paul Bourget en su *Idilio Trágico* de una dolencia moral que padecen ciertos seres: no curarse jamás; quedar con las heridas siempre abiertas; las carnes, una vez laceradas, siempre sangrando"[47], para referirse a una "enfermedad" que en política, según él, sufre toda Latinoamérica. Más allá del contenido, el punto importante en esta mención es que Restrepo da cuenta de su lectura, probablemente, en francés, y de su cercanía a este crítico que fue gran influencia, en la época, para los modernistas colombianos.

Sin embargo, en el número 2, de julio, había publicado "Perfil y Frente" en homenaje al escritor y amigo Federico C. Henao. En este texto exalta la labor del poeta en su presente. Esta publicación generó gran polémica, razón por la que en el número 6, de diciembre, publica "Por lo mismo"[48]. Este artículo lo hace en respuesta al texto titulado "Por no dejar" de Antonio Posada Hernández, que escribe en el periódico literario *El Oleaje*.

Restrepo es enfático al condenarle a Posada el hecho de haber primado en su artículo la subjetividad moral por encima de la objetividad merecida para el arte. Defendiendo las ideas publicadas en su primer artículo y la calidad del escritor al que homenajea, afirmó que debe criticarse al arte por el arte mismo, despojándose de moralidades o inmoralidades, además, consideró necesario conocer la obra de un autor en su totalidad, antes de

45. NARANJO, Jorge Alberto. Saturnino Restrepo, el filólogo. Medellín, Colombia: Colección autores antioqueños; 2003, p. 13.
46. JIMÉNEZ, *David. Historia de la crítica literaria en Colombia, 1850-1950.* Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia; 2009, p. 225.
47. RESTREPO, Saturnino. (1897, p. 322). Emiro Kastos. *El Repertorio,* (10, 11, 12), 317–332.
48. RESTREPO, Saturnino. (1896). Por lo mismo. *El Repertorio*, (6), 175-183.

lanzar sobre él juicios de valor. Fue severo, además, al decir, por otro lado, que la crítica de Posada debe ser censurada al ser evidente el hecho de no demostrarse sistemático y al parecer, no estar abalado por ninguna teoría crítica al momento de realizar su crítica.

En *El Montañés*, donde realizó una participación más extensa, publicó cinco textos críticos entre los que figura el artículo "Los novísimos en literatura", publicado en dos entregas (en los números 15 y 16), uno de los más conocidos de su trayectoria. En la primera parte hace una crítica a los falsos decadentes, en la segunda resaltó los que, a su criterio, son los verdaderos de la época (Silva y Valencia, por su carácter de decadentes genuinos)[49]. Restrepo, de entrada, demuestra la poca afinidad que tiene con muchos de los escritores decadentes colombianos de la época y es satírico al afirmar: "Bueno; antes les dio por Atenas; ahora es París y ya puede imaginarse el resultado del ensayo"[50].

Es severo al decir que, al parecer, estos decadentes han incurrido en un error al creer que hacen literatura cuando en realidad es escritura vacía y de moda, por su afán de semejar todos versos a los del fundador (Rubén Darío), resultando poco novedosos. Afirma que hay muy poca literatura nueva que valga la pena en Colombia porque la gran mayoría de los nuevos decadentes, hombres letrados y de gran inteligencia, se han desviado por la fama y el prestigio y han dejado vacías las letras. Concluye diciendo que las autoridades colombianas, en cuanto a letras y literatura, han sido laxas al permitir y aceptar que la "forma" y el "arte nuevo" de estos jóvenes fuese de este calibre.

Sin embargo, antes de estos ensayos publica un texto crítico dedicado a Santiago Pérez Triana (titulado de esta forma), publicado en el número 6 de la revista, en febrero del mismo año, en el que demuestra la firmeza de sus ideas que parecen ya constantes en su escritura. En este artículo, Restrepo es generoso en dádivas para el escritor, exaltando la "perfección" de su obra. Llama la atención la idea que se hace constante sobre el cosmopolitismo como signo, en el autor, de una cultura superior. Restrepo designa a los cosmopolitas como aquellos hombres cultivados que perciben ideas generales e importantes para todos los hombres, como los únicos apropiados para ideas sintéticas de la sociedad.

49. RESTREPO, Saturnino. (1898). Los Novísimos en literatura (Silva y Valencia), (16), 142-150.
50. RESTREPO, Saturnino. (1898, p. 98). Los Novísimos en literatura. El Montañés, (15), 98-102.

Al referirse a Colombia en el ámbito literario y cultural, en general, dice: "[…] parece que nos halláramos en los círculos tenebrosos y aterradores del infierno dantesco, en las fosas inmundas del Malebolge […]"[51], para referirse al hecho de que en su contemporaneidad se han creado límites absurdos y para expresar que se siente asfixiado por el despotismo colombiano, que parece una cárcel, y para decir, a su vez que el libro de Triana da un poco de oxígeno y de la libertad que necesitan las letras del país.

Al parecer, Restrepo no acabó con todo su análisis por cuestiones formales de la revista: "No podemos, sin embargo, ir más allá, porque carecemos del espacio requerido. Nos separamos del tema con pesar, pero al mismo tiempo con la esperanza de que no tarde una pluma de *mayor autoridad* [52], excitada quizá por nuestra misma deficiencia, en emprender la obra completa, y llevarla felizmente a cabo"[53]; es evidente que no son solo restricciones formales sino que su posición en la revista y posiblemente en la sociedad no le permitieron un artículo de mayor extensión y firmeza en la palabra.

Su participación en la revista *Alpha* fue más extensa –en número de publicaciones más no en extensión de cada artículo–, constante, aunque descendió en número de participaciones hacia el final de la revista. Se encargó de gran parte de las "notas editoriales" de la revista, sección de cortos comentarios críticos, tanto literarios como políticos y económicos; en ellos aparecen análisis coyunturales o pequeñas reseñas de libros. Restrepo nombra a personajes como Sócrates, Schwob, Rousseau, Baudelaire, Nietzsche, Spencer, entre otros; escribe sobre todas las temáticas, y presenta ideas concisas desde la posición de un crítico que aboga por la libertad y el distanciamiento de dogmas, doctrinas, moralismos.

En "Obscuro y claro", publicada en el número 9, de marzo de 1906, Restrepo llama la atención, nuevamente, sobre la fama inmerecida que se le ha dado a los decadentes y simbolistas del país, pues, se han preocupado más por las pugnas entre una y otra escuela y no por el pensamiento mismo, que es la escuela por excelencia[54]. En el siguiente número hace una crítica del libro titulado *Prosas líricas* y de su autor de Rodríguez Moya. Si bien afirma que el libro está rodeado de voces sonoras, ritmos y melodías,

51. RESTREPO, Saturnino. (1898, p. 271). Santiago Pérez Triana. *El Montañés* (6), 269-276.
52. La cursiva es nuestra.
53. RESTREPO, Saturnino. (1898, p. 276). Santiago Pérez Triana. *El Montañés* (6), 269-276.
54. RESTRESPO, Saturnino. (1906). Obscuro y claro. *Alpha*, (9), 364-366.

considera que la estabilidad y el prestigio de una obra es dada por su homogeneidad y la obra que analiza se desborda en imaginación, concluye diciendo: "Esas prosas necesitan rigores ascéticos, verdaderas disciplinas para que alcancen valor artístico verdadero. No basta imaginar; hay que crear"[55].

En el número 11 de *Alpha*, publica "Zolá en el Panteón", artículo en el que hace una semblanza del perfil político del escritor, demostrando un gran conocimiento, hasta minucioso de su vida. Restrepo demostró indignación frente al olvido de la obra de Zolá: "Se ha vuelto de buen tono pasar encogiéndose olímpicamente de hombros por delante de las novelas de Zolá"[56], para referirse al poco énfasis que se le ha hecho a su extensa obra, y la importancia que tiene la misma al momento de mostrar conceptos políticos que podrían ser universales. Es un gran conocedor de Zolá pues menciona sus obras con familiaridad.

Más adelante, en el número 42 de la revista, publica un artículo dedicado a Nietzsche. En él recoge las ideas más relevantes acerca de su pensamiento, una de las cuales se ve en sus ensayos críticos, es la búsqueda de la virtud de las obras no solo por su perfección moral sino por su perfección, intelectual o física, concluye diciendo: "la moral teórica y doctrinaria, condensada en códigos y en tratados, es una de las más interesantes manifestaciones del poder constructor de la palabra"[57], para afirmar que es el método utilizado por Nietzsche y que ha sido el más fuerte en los horizontes del cosmopolitismo.

## A modo de conclusión

Si bien sus publicaciones en las dos primeras revistas no fueron numerosas y en *Alpha*, aunque fueron numerosas no fueron de gran extensión, la importancia de estas radica en la reconstrucción de la trayectoria de un intelectual, es decir, todos estos textos aquí mencionados, y los que se escapan, forman parte de la mentalidad que esparció el personaje a lo largo de las publicaciones periódicas literarias, sociales, culturales y dan cuenta de su aporte a la literatura, en este caso preciso, colombiana. Se observa en Saturnino Restrepo un cambio a lo largo de su trayectoria por estas tres revistas. Sus posiciones ideológicas se mantienen firmes, mientras que su forma de escritura y sus argumentos ganan rigurosidad y solidez teórica.

55. RESTRESPO, Saturnino. (1906, p. 406). Prosas líricas. *Alpha*, (10), 405-406.
56. RESTRESPO, Saturnino. (1906, p. 444). Zolá en el Panteón. *Alpha,* (11), 443-445.
57. RESTREPO, Saturnino. (1909, p. 237). Nietzsche. *Alpha*, (42), 234-237.

Es posible que haya sido un poco más laxo y despojado de severidad y teoría en su primer artículo publicado en *El Repertorio* –"Perfil y Frente" –, y más reflexivo en sus publicaciones en la revista *Alpha*, que resultan más concisas y directas. Si bien el contenido de sus textos tuvo un rigor formal, su estilo estuvo siempre rodeado de una especie de lirismo, y una gran cantidad de metáforas. Sus ideas siempre fueron coherentes con la premisa reiterativa y el llamado, además, a los jóvenes escritores, de no encasillar su pensamiento con ninguna doctrina; sin embargo siempre recalcó en sus escritos la necesidad de un conocimiento amplio de lo que se habla, para no hacerlo con una subjetividad y una visión totalmente sesgada.

Por otro lado, parece justo designarlo "el crítico moderno" y no modernista, pues es evidente que sus críticas tienen elementos tomados de la modernidad europea. Apela por un cosmopolitismo necesario y signo de una cultura superior, es cercano a las ideas de Nietzsche, a la obra de Zolá, Flaubert, Baudelaire; sin embargo se encuentra en total desacuerdo con la corriente decadente de los cosmopolitas colombianos que, a su parecer, en su afán por conseguir la fama no se labraron un camino merecedor de tal, incurriendo en un esnobismo que los llevaba a implementar modelos que no encajaban en la realidad del país, no se acomodaban a las condiciones de este. Por estas razones, Restrepo denigra el papel de la mayoría de jóvenes modernistas y simbolistas del territorio, exceptuando a Silva y Valencia, a su consideración. Estas cuestiones permiten evidenciar que lo que proponía Restrepo era una nueva forma de decadentismo, no solo como cuestión ornamental y de prestigio sino que se buscara un decadentismo propio, no solo una copia del europeo.

No fue la figura principal ni de mayor relevancia en ninguna de las tres revistas rastreadas, y él mismo lo afirma cuando dice que debe ser una autoridad mayor a él quien tome las cartas sobre el asunto literario. Tal vez es esa una de las razones por las que al día de hoy, casi un siglo después, sea apenas momento de sacar a relucir sus ideas enfáticas en la necesidad de construcción de una literatura diferente. Parece ser que él mismo auguró su futuro, cuando escribió en *El Repertorio*, refiriéndose a Emiro Kastos: "Los hombres de espíritu muy elevado y criterio muy amplio, se hacen á caso superiores a la flaqueza; exhiben, buscando la conciliación, carácter más de políticos que de partidarios. Sus voces se pierden sin producir repercusión en el estruendo de los rugidos coléricos"[58].

58. RESTRESPO, Satunino. (1897). Emiro Kastos. *El Repertorio,* (10, 11, 12), 317–332. (p. 322).

Restrepo abogaba por una literatura combativa, aunque no ya una que solo diera cuenta de la política o que llenara los vacíos de la historia, sí por una literatura que fuera conocedora de su momento histórico y que diera cuenta de él, no una literatura abstracta que se alejara del mundo, como la que, al parecer, estaba llegando con los modernistas. De esta manera, este intelectual buscó que los poetas transgredieran esa visión aislada que se estaba viviendo en ese momento para regresar a lo combativo desde la palabra y fueron las publicaciones periódicas el único vehículo de circulación de sus ideas, exceptuando la correspondencia que tenía con sus conocidos, pues no publicó ningún libro o alguna compilación de sus ensayos: es este, al día de hoy, un trabajo por hacer.

Para la época que le compete a esta investigación, es evidente la tajante separación entre crítica y política-religión, sin embargo el crítico, como una de las figuras intelectuales que toma mayor importancia en la época, es el encargado, como lo dice Jiménez, de combatir en las luchas literarias y sociales, por medio de sus ideas, y en esta época, su tarea se ve mayormente reflejada en la prensa. Es esta una de las razones por las que el estudio detallado del intelectual en este medio periódico es pertinente para la construcción de una historia social y literaria del país, porque fueron sus ideas actuales las que contribuyeron, en gran medida, a la perpetuación de determinadas consignas y legados, y a la construcción y transformación del sistema literario.

**Referencias Bibliográficas**

BEDOYA, Gustavo A. (2015). "Biografía" de la revista literaria *Alpha* (Medellín: 1906-1912, 1915). Formación de una empresa cultural y una escuela discursiva.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. (1991). Tres Revistas. Bogotá, Colombia. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 28 (27), 2-17. Recuperado de: http://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/2342

JIMÉNEZ, David. (2009). *Historia de la crítica literaria en Colombia*, 1850-1950. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

JIMÉNEZ PANESSO, David. (1994) *Fin de Siglo Decadencia y modernidad. Ensayos sobre el modernismo en Colombia*. Bogotá, Colombia: Presencia.

NARANJO, Jorge Alberto. (2003). *Saturnino Restrepo, el filólogo*. Medellín, Colombia: Colección autores antioqueños.

NARANJO, Jorge Alberto. (1996). Saturnino Restrepo B. *Con-textos*, (17), 60-74.

RESTREPO, Saturnino. (1896). Perfil y Frente. *El Repertorio*, (2), 56-59.

----------. (1896). Por lo mismo. *El Repertorio*, (6), 175-183.

----------. (1897). Emiro Kastos. *El Repertorio*, (10, 11, 12), 317–332.

----------. (1898). Santiago Pérez Triana. *El Montañés* (6), 269-276.

----------. (1898). Los Novísimos en literatura. *El Montañés,* (15), 98-102.

----------. (1898). Los Novísimos en literatura (Silva y Valencia), (16), 142-150.

----------. (1906). Obscuro y claro. *Alpha*, (9), 364-366.

----------. (1906). Prosas líricas. *Alpha*, (10), 405-406.

----------. (1906). Zolá en el Panteón. *Alpha*, (11), 443-445.

----------. (1909). Nietzsche. *Alpha*, (42), 234-237.

# PUEBLO
# *y oposición política* (1849)
## Bogotá (Nueva Granada)

Raúl Felipe Fajardo

# PUEBLO Y OPOSICIÓN POLÍTICA EN 1849 EN BOGOTÁ –NUEVA GRANADA–

**Raúl Felipe Fajardo**[59]

**Resumen**

La revolución liberal de medio siglo es un acontecimiento importante para la historia colombiana. En ese contexto, la prensa de opinión es fundamental a la hora de comprender la construcción del Estado-nación y las ideas políticas de los integrantes bogotanos del partido liberal y ministerial. Por tanto, este artículo sostiene que la prensa no solo fue un instrumento para la pugna entre partidos, sino que también fue un antídoto para la misma. Específicamente, el diario liberal *Plus-Café* expresó reformulaciones de conceptos tales como 'pueblo' y 'política' para dar su propio diagnóstico acerca de la realidad política de la Nueva Granada. Demostrando así las concepciones particulares relativas a la vida republicana que emanan de redactores externos a la élite.

**Palabras Clave:** prensa, política, pueblo, liberal.

El presente artículo se escribe con la intención de comprender la vida política liberal en 1849, después del triunfo electoral de José Hilario López. Para este caso, el diario *Plus-Café*, cuya circulación se remitió exclusivamente a la ciudad de Bogotá desde el 10 de julio de 1849, nos sirve como fuente primaria para atender las expresiones de carácter liberal, que manifiestan el tenso contexto político, social, económico y público en la mitad del siglo XIX. Analizaremos dichos aspectos con el objetivo de resolver el siguiente problema: Después del triunfo liberal en 1849, ¿cómo concibieron los liberales bogotanos la oposición política, y la concepción de pueblo?

La participación del diario en la vida bogotana en 1849 nos remite a su primera edición en la que aparecen enumerados sus principios, por los cuales estará regida cada una de sus publicaciones que a continuación, y de forma sucinta, expondremos. El primer principio radica en la defensa de la democracia pura; el segundo se enfoca en la fidelidad al régimen liberal instaurado el 7 de marzo de 1849; en tercera medida se propone la

59. Estudiante de Historia. Universidad del Cauca. Popayán, Cauca. raulfe@unicauca.edu.co

paz a través de una fusión de partidos políticos encaminados a consolidar el bienestar de la patria; cuarto, censurar los actos ilegales de funcionarios públicos; quinto, contribuir al mejoramiento del sistema financiero; sexto, publicar columnas escritas que vayan ligadas con el desarrollo temático del diario; séptimo, complacer a los lectores por medio de escritos literarios que sirvan de folletín; octavo, publicar compendios de noticias sin ninguna adulteración; noveno, ocuparse de la materia comercial, en cuanto a la promoción de algún artículo; décimo, complacer al lector con fruslerías donde el tema central es la mujer.

La vida política que se aborda en dicho diario se caracteriza por una mutación conceptual, dejando visible cómo la política, desde su noción, crea una ruptura con los significados imperantes en la época, especialmente con los significados producidos en el diccionario Sud-americano, en el que la política "es una lucha perenne entre dos o más bandos en que las desgracias han querido dividir a nuestras sociedades desde que se diera el grito glorioso de la independencia"[60]; ello contrasta con la visión de la política que se plantea desde el diario cuando manifiesta que: "La verdadera política que el buen juicio debiera santificar, creemos nosotros que debiera tomar su arranque de bien público interesándonos a todo de consumo"[61]. Es decir, el bien público se convierte en un concepto ligado a los alejamientos de conflictos ideológicos entre los idearios tradicionales que protagonizan la pugna, definición que trastoca el vocabulario político, la política en este caso se inclina hacia un bienestar social donde los conflictos tradicionales han de cesar, para darle rienda suelta a un precepto que aparece inicialmente escrito, pero cuyo objetivo es permear a los lectores para así convertirlo en un principio social fundamental.

La unión de partidos políticos –el Partido Liberal con el Partido Ministerial o Protoconservador– se encamina a direccionar tanto el bienestar político como social en referencia al progreso y la paz de la nación de la Nueva Granada; sin embargo, vale la pena resaltar que dicha propuesta cuenta con un carácter utópico, por lo tanto, el anhelo de los redactores del *Plus-Café* se ve frustrado, pues sus publicaciones los hacen enfrentarse a una realidad en la que las diferencias políticas son el pan de cada día. La intensa pugna entre el ideario liberal y el ideario conservador seguirán perviviendo a pesar de la victoria liberal en 1849.

60. Diccionario sud-americano, citado por: Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i [sic] comercial; Numero 1; 10 de julio de 1849.
61. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i comercial; Numero 1; Política. 10 de julio de 1849.

Ahora bien, ¿por qué siguen perviviendo dichas pugnas?, ¿cómo se manifiestan?, ¿qué función cumple el *Plus-Café* en todo esto? Y sobre todo, ¿por qué se establecen principios que rigen cada una de sus publicaciones? Interrogantes que en el presente escrito se responderán.

Una declaración en una de las columnas del *Plus-Café* dice lo siguiente: "Hoi [sic] abundan los corazones neogranadinos que después de doce años de esclavismo triunfaron i empuñan la guirnalda de la victoria".[62] La anterior cita hace referencia principalmente a los doce años de esclavitud que soportó el sentimiento liberal, esclavitud de la cual salieron el miércoles 7 de marzo de 1849 cuando ganaron las elecciones presidenciales derrotando a los conservadores que tenían por candidato a Rufino Cuervo.

La expresión "doce años de esclavitud" siempre estuvo presente en los escritos liberales de la mitad del siglo XIX, particularmente en 1849. Aquella expresión era una manifestación de libertad, democracia, patriotismo, soberanía popular y, sobre todo, de victoria partidarista. Escribir sobre el nuevo régimen que se había establecido para este bando político era hablar indiscutiblemente del advenimiento de la sanidad de todos los males que aquejaron a la Nueva Granada desde 1837 hasta 1849, y que se intensificaron perniciosamente, desde el gobierno de Márquez y desde el mandato de Tomás Cipriano de Mosquera, sin echar de menos la influencia indispensable que ejerció Mariano Ospina en estos doce años.

Lo cierto es que, "la influencia político e ideológica de Mariano Ospina Rodríguez, que se vería plasmada en la reforma constitucional de 1842-1843 y la reforma educativa de 1842 y 1844"[63], marcaría fuertemente la década del cuarenta, ya que al ser tomadas estas medidas, se exacerbaron tanto los sentimientos como las ideas liberales. Una de las medidas adoptadas conforme a la reforma educativa tuvo injerencia en el ejercicio de la educación de la juventud por parte de los Jesuitas; los liberales de este entonces se manifestaban en contra de la Compañía de Jesús, planteando que la compañía proveniente de España ponía en peligro la soberanía popular y las libertades públicas por las cuales se luchaba en el territorio neogranadino.

62. Ibíd. Receta Anti-colérica
63. GONZÁLES, Fernán E. *Partidos, Guerra e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*; Polarización Política y social en la guerra de 1851: del "régimen de los doce años" a la revolución liberal de medio siglo. Medellin: La Carreta Editores; p. 36.

La Iglesia católica estaba confabulada con las ideas del partido ministerial. Los liberales percibían esto como una trasgresión a sus principios, a su ideario, y pensaban como inconcebible una república anclada a principios tradicionalistas y no progresistas. De hecho, un aspecto de aquella inconformidad se refleja en las movilizaciones de artesanos que apoyaban algunos aspectos del ideario liberal. Las asociaciones de artesanos y las sociedades democráticas incursionaron en aquel rechazo hacia las reformas del régimen ministerial, dado que la doctrina, dirigida hacia estos sectores populares, residía en el discurso de la soberanía popular, abriendo ante ellos la posibilidad de hacer parte importante, dentro de las configuraciones correspondientes, a la soberanía nacional. Además, el interés de estos sectores giraba en torno al logro de políticas económicas de carácter proteccionista.

Por consiguiente, la sociedad entre artesanos y liberales es considerada como una manifestación contraria a los intereses conservadores. Intereses que entendemos desde sus reformas constitucionales y educativas dentro de las cuales se materializa su concepción gubernativa. En efecto, dicha forma de sociabilidad será protagonista a la hora de las elecciones presidenciales de marzo de 1849. De tal circunstancia se deriva el hecho que dará paso a un momento de giro en la historia política colombiana del siglo XIX, que en palabras de Fernán Gonzales se expresa de la siguiente manera: "la elección presidencial de López es presentada como un acontecimiento fundacional, que marca un punto de inflexión entre el orden y el caos"[64].

Desde entonces la prensa liberal, en especial el *Plus-Café* dedicará sus planas a la apología del gobierno Lopista. En aras de dicha apología, resulta exaltable su defensa y fidelidad a los principios de democracia y libertad exteriorizados en el gobierno del General José Hilario López. Tras esta posición, es menester examinar algunos de estos principios políticos; estos últimos, hacen parte de las ideas conservadoras que a pesar de la derrota del candidato Rufino Cuervo siguieron en pugna con el bando liberal.

De manera sucinta los tres principios iniciales del *Plus-Café* son los siguientes: El primero es la defensa de la democracia pura, el segundo la fidelidad al régimen liberal instaurado el 7 de marzo de 1849, y el tercero, proponer la paz a través de una fusión de partidos políticos que

64. GONZÁLES, Fernán E. *Partidos, Guerra e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900)*; Polarización Política y social en la guerra de 1851: del "régimen de los doce años" a la revolución liberal de medio siglo. Medellin: La Carreta Editores; p. 47.

a su vez consoliden el bienestar de la patria. Dichos principios surgen para consolidar el liberalismo y por lo tanto defenderlo de la oposición que atentaba diariamente evocando la ilegalidad del régimen instaurado; los conservadores, al mismo tiempo, buscaban resurgir para efectuar un gobierno cuyo monopolio recayera en ellos, pues no se daban políticamente por vencidos.

El tercer principio resulta de igual forma significativo, ello debido a su postura singular, pues la función del diario *Plus-Café* es de un carácter mediador entre los dos bandos, como el mismo principio dice: radica en buscar la fusión de los partidos con el fin de consolidar la patria. En este propósito los escritores del *Plus-Café* están permeados por su propia concepción de política, el significado que se le da a este concepto permite entrever unos nuevos acercamientos políticos, tanto teóricos como prácticos.

En la práctica, nos encontramos con un entramado de publicaciones que señalan acercamientos entre partidarios liberales y conservadores. Las mujeres también se encontraban incorporadas a los partidos políticos, punto que se evidencia en una publicación que data del 16 de julio de 1849, en la cual un corresponsal del *Plus-Café* cubre noticiosamente una reunión en la que las mujeres de los dos bandos se unen para planear la celebración de la independencia del 20 de julio; el diario dice lo siguiente:

> Anoche se ha iniciado un gran proyecto que sería bueno poner en conocimiento del público. Varias matronas respetables de ambos bandos, es decir, liberales i [sic] conservadoras han acogido con aplausos la feliz idea de festejar el 20 de julio con una verdadera muestra de patriotismo cual sería la reconciliación de los partidos i para cooperar por su parte, acordaron reunirse en sociedad i llamar a ella los representantes de los espresados partidos con el noble fin de recabar con sus afectuosos consejos y súplicas esa fusión que nos dará paz y progreso[65].

Las acciones de las mujeres dentro de estos dos polos son un indicio del 'personal femenino' que actúa en la conmemoración de los 39 años de independencia. Vale la pena aclarar que el uso del concepto *personal femenino* se deriva del ámbito conservador y su alianza con la Iglesia Católica en 1854, que influirá notablemente en la materialización de las prácticas asociativas, como lo asegura el historiador Gilberto Loaiza.

65. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i comercial; Numero 6; Heroísmo sin igual. 16 de julio de 1849.

El progreso y la paz para este diario radica en el marco de una contribución mutua que dará origen a la verdadera patria, para así poder llegar a instaurar el bienestar social y político que se ha visto empañado por las pugnas. Las asociaciones, al igual que la prensa, son instrumentos para la continua querella, cada uno de los partidos políticos ha concebido un proyecto de gobierno, que cotidianamente choca entre sí. De otra aparte, los liberales que escribían las columnas del *Plus-Café* consideraban el 7 de marzo como otro 20 de julio de 1810. Los conservadores frustrados, sostenían que el ascenso al poder del General caucano José Hilario López era ilegal, y que su elección se llevó a cabo por la presión de los sectores populares; presiones a las que fueron susceptibles los escrutadores de las elecciones que querían evitar de alguna forma su muerte a manos del populacho liberal. Esta percepción de ilegalidad es la que sigue promoviendo la pugna entre conservadores y liberales.

Para la oposición conservadora, la prensa continúa siendo un recurso vital para manifestarse; de hecho, el periódico *El día* tenía por objetivo desconceptualizar la administración liberal, atentando, de esa forma, contra la soberanía popular, la libertad, la democracia, la igualdad y la legitimidad del triunfo liberal. El patriotismo que se había concebido a partir de estos principios tenía que lidiar diariamente con los juicios políticos que emanaban de la 'conserva'. En contraste, los escritores del *Plus-Café* observaban dichos principios como el mejor régimen que se había dado en la Nueva Granada, y por lo tanto, su misión era defenderlos por medio de la pluma.

La aparición de conversaciones privadas de las asociaciones conservadoras, en periódicos liberales, ponían de manifiesto la infiltración política de los mismos dentro de estas asociaciones; dicha dinámica se llevaba a cabo con el fin de poder escribir columnas que informaran de los planes que este partido tenía. Muchos de aquellos artículos expresaban la preocupación conservadora sobre la religión, sobre la educación y también sobre el futuro electoral, donde obviamente esperaban el triunfo. La figura del corresponsal (liberal infiltrado) sirvió como un instrumento espía que protegía la administración lopista.

Es de suma importancia no olvidar el carácter de mediador del *Plus-Café*, aunque su postura es liberal, sus líneas van regidas por sus principios; sobre todo por su concepción política, en la que pone de manifiesto que:

> La sangre de tanta victima sacrificada en los combates y en los cadalzos, no nos advirtiera el deber que tenemos que evitar dichos males, ya como patriotas, ya como amigos de la humanidad, deber el más sagrado por cuanto él se dirige a la conservación de nuestra especie! […] Pero esa historia esa esperiencia i ese deber nos esfuerza a hacer un papel acaso ridículo para algunos pero santo i bueno para muchos: el de mediador[66].

Conforme a lo anteriormente expuesto, se puede pensar que ello sirve de mecanismo para contribuir a la construcción de un Estado-nación, la solución de las guerras políticas es un asunto del que no se puede prescindir. El papel de mediador que ejerce el periódico *Plus-Café* intenta entusiasmar a los lectores para que pongan en práctica dichos principios, y en consecuencia, liberar al territorio neogranadino de la sangre que por años ha sido derramada. Debido a esto, se solicita moderación a los conservadores que publican en contra de la administración lopista, ya que ello puede generar conflictos que para los escritores del *Plus-Café* en nada ayudan a subsanar la patria. Una advertencia general que recoge el propósito del diario es: "Señores conservadores! oid… El que empieza por abrazar una oposición sistemática para desopinar a los altos funcionarios constitucionales, acaba por empapar la tierra con sangre preciosa de sus hermanos!!! Cuidado!"[67].

Ahora bien, se hace necesario contemplar otra de las nociones expuestas en el diario liberal *Plus-Café*, en la cual se hace referencia a su visión sobre el significado de *pueblo*. "¿I que es el pueblo? El pueblo es la sociedad granadina a la cual pertenecemos los bogotanos que no admitimos esa definición de plebe"[68].

La definición de plebe no debe imperar en el territorio neogranadino, pues esto equivale a subestimar al pueblo soberano y potenciar las ideas aristocráticas conservadoras que tanto querían mantener el orden tradicional. El discurso de la soberanía del pueblo fue el instrumento del que se apropiaron impresores, sastres, ebanistas y campesinos para acceder a la participación política; dicha participación fue aprovechada por las élites liberales con las cuales se asociaban para buscar y ejercer un nuevo gobierno en el que la democracia, la libertad y la igualdad fueran su eje. Estas ideas circulaban por medio de folletines, diarios y cantos, instaurando a su vez una jerga política moderna.

66. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i comercial; Numero 7; Nuestro Tema. 18 de julio de 1849.
67. Ibíd. Numero 1; La imprenta del DIA. 10 de julio de 1849.
68. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i comercial; Numero 15; Grave censura. 26 de julio de 1849.

Por consiguiente, a través de la opinión, que emanaba desde una perspectiva casi utópica de fusión partidaria, es necesario adentrarnos en las motivaciones que provocaron el surgimiento de la perspectiva política unionista. El surgimiento del diario, según el análisis realizado, se debe a la necesidad de ser consecuentes entre lo que se predica y la forma en cómo se vive, dicho de otra manera, que no haya incoherencia entre el discurso y la realidad neogranadina. El diario liberal sostenía que: "El país donde escribimos está regido por leyes en lo general contrarias a los principios que profesamos"[69].

Dicha incoherencia –según nuestra fuente– radicaba en la imperfección de los métodos concernientes a la agricultura, en los conocimientos insuficientes de las artes, la falta de vías de comunicación, la situación del tesoro nacional (legado del gobierno anterior a 1849), la confusión y conflictos en relación a los poderes administrativos del Estado; como también las pugnas políticas. Este panorama refleja lo concerniente a la libre expresión sobre los asuntos neogranadinos, que son motor motivacional para la incursión de la propuesta unionista del *Plus-Café*. Este diario tenía la convicción de que podía darse una unión, el progreso y la paz eran posibles de alcanzar.

El diario *Plus-Café* nos muestra la participación del pueblo –en cabeza de sus redactores– en la política. El pueblo se convirtió en una categoría a la que se podía pertenecer solo si se profesaban los principios liberales. Después del 7 de marzo de 1849 los partidarios conservadores dejaron de ser pueblo y se convirtieron en enemigos de un patriotismo neogranadino puro. Esta enemistad debía ser solucionada a través de la fusión que dicho diario proponía.

Los ministeriales o protoconservadores quedaron por fuera de la categoría de pueblo. La legalidad de la concepción la ratificaba el gobierno liberal, un ciudadano bogotano que no quiso revelar su verdadero nombre, y decidió llamarse Luis Tomas de Atravesaño redactó una carta al diario que salió publicada el 28 de julio de 1849; en la que expuso lo siguiente:

> Seamos claros: por un exeso [sic] de bondad, que no le agradecen sus enemigos; por un exeso se confianza, que ojalá no se frustre; por un exeso de caballería que no le corresponde; sino con bastardía i con el manejo rastreo de lo que le atacan no ha logrado acallar a los difamadores apostados aquí [...][70].

69. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso i comercial; Numero 1; Política. 10 de julio de 1849.
70. Plus-Café; Diario Político, literario, noticioso y comercial; Numero 17; Ojo conserveros. 28 de julio de 1849.

Dicho escrito exalta la tendencia permisiva de López hacia los juicios por parte de sus oponentes, las constantes críticas a la administración lopista generaban en los liberales bogotanos reacciones escritas como la anterior, para ellos criticar al general caucano y a sus funcionarios era criticar al pueblo, que defendía indiscutiblemente el 7 de marzo. En otras palabras, atacar el régimen liberal era atacar a la democracia pura y al patriotismo puro, mencionar palabras como la plebe era evocar una tradición perniciosa para los neogranadinos que se autoproclamaban pueblo. En conclusión, la concepción de pueblo fue un elemento categorial que permitió definir las tendencias partidistas.

Cabe resaltar, que el momento analizado es el indicio de la revolución de Medio Siglo, pues los liberales con sus reformas e ideales contrastan fuertemente con el Estado nación que los conservadores habían pretendido mantener. Este cambio de régimen se logró gracias a la participación del pueblo y del uso de su soberanía popular. Por último, entendemos la participación del pueblo en la política y el vehículo de la prensa como instrumento que permitió evidenciar las concepciones particulares de la vida republicana; como observamos anteriormente un fragmento de ese pueblo creía que la prensa podía ejercer un carácter de mediador, y de esa manera, evitar las pugnas entre partidos para generar el progreso y la paz del territorio neogranadino, demostrando a su vez lo paradójico que podía resultar la opinión frente a las convicciones políticas propias de quienes escribían.

**Referencias Bibliográficas**

BIBLIOTECA VIRTUAL LUIS ÁNGEL ARANGO, Hemeroteca digital histórica. *Plus-Café,* Diario político, literario, noticioso i comercial. 10 de julio de 1849 hasta 4 de agosto 1849. http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/hemeroteca-digital-historica/plus-cafe

GONZÁLES, Fernán E. *Partidos Guerra e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900).* Medellín La Carreta Editores. 2006.

LLANO ISAZA, Rodrigo. *Historia resumida del Partido Liberal Colombiano.* Partido Liberal Colombiano. Bogotá D.C, mayo de 2009.

LOAIZA CANO, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación Colombia 1820- 1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2011.

PALTI , J. Elías. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Argentina: Siglo XXI Editores S. A. 2007.

# La democracia liberal EN DISPUTA

## Del discurso liberal de la identidad a la defensa del pluralismo en los individuos y los pueblos

Cristian Camilo Rodríguez Olaya

# LA DEMOCRACIA LIBERAL EN DISPUTA. DEL DISCURSO LIBERAL DE LA IDENTIDAD A LA DEFENSA DEL PLURALISMO EN LOS INDIVIDUOS Y LOS PUEBLOS

**Cristian Camilo Rodríguez Olaya**[71]

## Resumen

Este artículo pretende demostrar que el modelo liberal de democracia nace para favorecer un modelo económico específico y no en una forma de organización política *per se* y, en tanto presenta a los individuos como libres e iguales, es posible comprenderlo como ideología. Por lo tanto, se plantea la democracia liberal como ideología porque esta presenta una realidad aparente (falsa) y 'genera' en los individuos un sentido común de carácter neoliberal, es decir, que los individuos son fundamentalmente sujetos del mercado y, por ende, terminan comprendiéndose desde una perspectiva egoísta. En este ensayo se hace una apuesta para repensar la libertad e igualdad de los ciudadanos, esto es, como igualdad de derechos y oportunidades (materiales) y como libertad positiva, es decir, como la capacidad que tienen los individuos de elegir una vida, considerada valiosa en sí misma.

**Palabras clave:** libertad, igualdad, pluralismo, democracia, liberalismo.

La democracia, en un sentido amplio, puede entenderse como una forma de organización política y social que adjudica al conjunto de la sociedad la titularidad del poder. La democracia consiste en una forma de organización del Estado en la cual las resoluciones de carácter colectivo son 'tomadas' por el pueblo (voluntad general), a través de mecanismos de participación directa o indirecta que otorgan legitimidad a los representantes elegidos por el pueblo.

La democracia ha sido considerada uno de los mayores logros de la modernidad. De hecho, es menester precisar que en la democracia se reconocen a todos los individuos[72] como libres e iguales y por lo tanto sus relaciones sociales se establecen por medio de acuerdos contractuales. Sin embargo, la democracia no se puede entender como un único modelo

71. Estudiante de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (sede Bogotá) y estudiante de Ciencia política, Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá).
c.rodriguezolaya@hotmail.com
72. Me refiero aquí a los seres humanos.

político y social. Los países que se reconocen como democráticos pueden variar significativamente en sus prácticas, dependiendo del modelo de democracia que se adopte.

Los dos modelos de democracia más comúnmente conocidos son: el modelo liberal de la democracia y el modelo republicano de la democracia. En este escrito es de interés resaltar el primero de estos modelos (liberal de la democracia). El proceso democrático en el modelo liberal, siguiendo a Jürgen Habermas "cumple la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad, entendiéndose el Estado como el aparato que es la administración pública y la sociedad como sistema del tráfico de las personas privadas y de su trabajo social, estructurado en términos de economía de mercado"[73].

Asimismo, es importante apuntar que para la concepción liberal, el ciudadano se define por los derechos subjetivos que ostenta frente a los otros ciudadanos y frente al Estado. En este sentido, los ciudadanos están favorecidos por la protección del Estado (esfera pública) mientras actúan en búsqueda de sus intereses privados (esfera privada), siempre y cuando actúen conforme a los límites impuestos por las leyes.

Respecto a lo anteriormente expuesto, es importante señalar que la democracia, en tanto forma de organización política, no es la única forma de hacer política, o por lo menos no la única viable en la modernidad, como el liberalismo –tesis que aquí se sostiene– ha hecho comprender. En efecto, siguiendo a Luis Tapia, es válido indicar que la política es un "campo de fuerzas en el que los sujetos crean instituciones, pero también en el que las pueden destruir, reformar, sustituir"[74]. A partir de esta concepción de la política que plantea Tapia, es preciso declarar que la democracia liberal (la cual es dominante) es una forma de la política que está compuesta por principios que buscan ordenar, estabilizar y organizar la sociedad conforme, valga la redundancia, a la concepción liberal de la sociedad.

73. HABERMAS, Jürgen. *Tres modelos de democracia*. Valencia: Universidad de Valencia, 1998, I.
74. TAPIA, Luis. *Política Salvaje.* CLASCO/Muela del Diablo Editores. La Paz. 2008, pág. 111. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/coediciones/uploads/20100610092828/tapiaPS.pdf

Así las cosas, la democracia liberal ha sido respaldada y mantenida por el Estado-nación[75], todavía principal sujeto –aunque no único– en las relaciones internacionales. Este es un Estado que se afirma e identifica con la idea de una 'Nación', esto es, de una identidad común entre los individuos. El Estado-nación parte del presupuesto del contrato social, el cual es un elemento producto del liberalismo, como aquí se sustenta. De igual modo, el Estado-nación se comprende como actor en las relaciones internacionales por su soberanía. Cabe indicar que "el término soberanía[76] aparece, a finales del siglo XVI, junto al "nacimiento" del Estado moderno, para indicar toda su plenitud el poder estatal, único y exclusivo sujeto de la política"[77].

Es en este sentido que Wallerstein sostiene que "la soberanía sólo puede existir para los Estados que reconozcan recíprocamente su existencia legítima en el marco y las normas del sistema interestatal"[78]. Por lo tanto, la soberanía asociada al territorio –el cual, por cierto se entiende fundamentalmente como la tierra que pertenece al que gobierna un Estado– otorga una capacidad internacional en la economía-mundo, en términos de Wallerstein. De allí que en este texto se plantea que el nacimiento del Estado-nación y de la democracia liberal misma, es producto (casi necesario) del mercantilismo intensificado, esto es, del capitalismo. Aun cuando en los siglos XV, XVI y XVII el capitalismo todavía era bastante primitivo, en comparación con las etapas del desarrollo del capitalismo acaecidas en los últimos años, como es el caso del fordismo, o del llamado capitalismo monopólico, por ejemplo.

Así, el Estado liberal se presenta como ente que fundamentalmente garantiza el libre mercado y unos derechos (igualdad y libertad) que permiten "garantizar" el libre desarrollo del ser humano. Sobre este punto

75. El Estado moderno surgió "idealmente" dentro de una etapa de "progreso" de la humanidad, por ende quedó enmarcado en un ámbito donde no había espacio para la "incivilización". Fue considerado el mayor logro de la razón, puesto que encarnaba la racionalidad democrática que podía orientar el curso de la humanidad bajo leyes universales, así como asegurar plenamente los Derechos Humanos. De manera que la propaganda bajo la cual se erige el Estado moderno es la defensa de la libertad e igualdad, dos principios que, se supone, pueden desarrollarse y garantizarse al mismo tiempo.

76. "En sentido lato, el concepto jurídico de soberanía sirve para indicar el poder de mando en última instancia en una sociedad política y, consiguientemente, para diferenciar a esta de otras asociaciones humanas, en cuya organización no hay semejante poder, exclusivo y no derivado […] la soberanía es absoluta, porque no está limitada a las leyes, ya que estos límites solo serían eficaces si hubiera una autoridad superior que los hiciera respetar; es "perpetua", porque es un atributo intrínseco al poder de la organización política y no coincide con las personas físicas que la ejercen" (Matteucci, p. 87, p. 90).

77. MATTEUCCI, Nicola. *El Estado moderno. Léxico y exploraciones.* Madrid, Unión Editorial. 2011, p. 87.

78. Wallerstein citado en: TAYLOR J., Peter. *Geografía política. Economía mundo, Estado-Nación y localidad*. Madrid, Trama editorial. 1994, p. 175.

hay que resaltar que el Estado liberal es una forma de gobierno y conforme a lo planteado por Luis Tapia, "el gobierno implica organizar, estabilizar, ejercer y reproducir un orden social a la vez que se lo desarrolla; pero todo esto se debe hacer en el tiempo, en el movimiento de todas las cosas, que la política trata de articular como dirección o gobierno de los procesos sociales"[79].

Además, es menester apuntar que el liberalismo ha conseguido establecer una esfera privada y una esfera pública. La primera se asocia, comúnmente, a la sociedad civil y la segunda, al Estado. En efecto, la idea misma del contrato social, como mito fundacional del modelo liberal de la democracia, tiene como propósito generar una concepción generalizada de que son los individuos (sociedad civil) –quienes para mantener un orden en su convivencia– ostentan la titularidad del poder del Estado, es decir, es la sociedad civil la que crea el Estado. Empero, dado el amplio número de personas que constituyen las sociedades modernas los individuos tienen que elegir representantes políticos en el Estado. Al respecto Luis Tapia sostiene que:

> Bajo la modalidad de las teorías del contrato social, el pensamiento político moderno introdujo con fuerza la idea de la artificialidad del orden político, y también la idea de que la constitución del orden político, que es un ejercicio del carácter racional del hombre, es una dimensión constitutiva de la sociedad; es decir, el poder político produce la forma de la sociedad[80].

Respecto a lo anterior, hay que precisar que la separación que se establece entre sociedad civil y Estado genera la despolitización de la sociedad misma, en la medida en que el individuo moderno –en términos generales– reduce su actividad política a la elección, como ya se dijo, de representantes políticos en el Estado, y por lo tanto, empieza a tomar la actividad económica como su principal preocupación y actividad por excelencia.

De este modo, en la sociedad moderna el comercio consume casi toda la energía y el tiempo del ser humano. El hombre moderno encuentra total satisfacción en el comercio, pues este permite satisfacer sus necesidades, de tal manera que sus negocios le resultan lo más importante;

79. TAPIA, Luis. *Política Salvaje*. La Paz, CLASCO/Muela del Diablo Editores. 2008, pág. 111. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/coediciones/uploads/20100610092828/tapiaPS.pdf
80. TAPIA, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad.* La Paz, Muela del Diablo Editores/CIDES-UMSA. 2002 B, p. 75

y ya que el Estado no resolverá las cuestiones económicas particulares, será cada individuo quien deba procurarse su estabilidad económica aplicando en ello su atención y dinamismo, con lo cual su participación política activa en y con respecto al Estado empieza a tomarse como algo poco provechoso, en tanto se ve más como un atajo a sus actividades privadas (esfera privada).

Además, en la conciencia del hombre moderno está arraigada la idea de que cuando el Estado interviene en los asuntos personales resulta ser más una molestia que un alivio. Al respecto, Benjamin Constant objeta que: "siempre que los gobiernos pretenden realizar nuestros negocios, lo hacen más mal y más dispendiosamente que nosotros"[81].

De esta forma, no queda más que decir que el comercio es el gran inspirador de la independencia individual moderna.

Con ello, igualmente se logró suprimir el carácter político de la sociedad civil, en la medida en que el individuo como fundamento de la sociedad civil se torna, de forma más precisa según Marx, como individuo egoísta, como individuo de la sociedad burguesa. Este individuo es el individuo que concibe el liberalismo y del que habla Benjamin Constant, es el individuo moderno, el individuo que vive para el libre cambio. En la época en que –en palabras de Benjamin Constant– importa más la economía, "la determinada actividad de la vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política en su función general"[82].

Por lo tanto, para Marx, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa es visto como el verdadero hombre, en la medida en que es el hombre en su inmediata existencia individual y sensible. Por el contrario, el hombre político sólo es reconocido como hombre abstracto, artificial, en contraposición al hombre 'natural' egoísta que defiende el liberalismo. "El hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, el hombre

81. CONSTANT, Benjamín. *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, pág. 2. Disponible en: http://new.pensamientopenal.com.ar/01072009/filosofia02.pdf
82. MARX, Karl. *Sobre la cuestión judía*, p. 28. Disponible en: www.hojaderuta.org/imagenes/pdf, pp. 1-41.

*no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*"[83]. Incluso ese hombre "natural egoísta" es reconocido por los derechos humanos y por el Estado político (liberal) como su premisa misma.

Frente a esta crítica contra el liberalismo y su concepción hegemónica de democracia, es válido presentar una crítica importante que Carole Pateman –desde un enfoque feminista– indica. Para ella "la teoría liberal presenta la separación entre lo privado y lo público como si fuese aplicable a todos los individuos por igual. Se suele afirmar (…) que ambas esferas son independientes, pero igualmente importantes y valiosas"[84].

Conforme a lo anteriormente planteado, aquí se tomará un argumento que Luis Tapia desarrolla, a saber, el incremento de la abstracción. Este consiste en que "toda manifestación del espíritu tiende en cada momento a aumentar su nivel de abstracción, es decir a hacerse más formal, descualificada, general, convencional, al borrar las diferencias, los particularismos, los caprichos, las tradiciones, las imágenes, las anécdotas"[85]. De este modo, en este escrito se advierte que la magnífica tesis de Tapia sobre el incremento de abstracción responde a la lógica de despolitización propiciada por el liberalismo, así como a la presentación del sujeto burgués como sujeto universal. De allí que la libertad y la igualdad –como aquí se sostiene– son principios producto del liberalismo y con el propósito explícito de favorecer la posición de los poseedores del capital en el modelo económico capitalista.

De hecho, aquí se sostiene de forma hipotética que el modelo liberal, a partir de un discurso generalizado y de un reconocimiento de principios universales de los ciudadanos (fundamentalmente libertad e igualdad), esconde unas profundas diferencias materiales que conllevan a que la igualdad y la libertad entre las personas no puedan entenderse más que discursivamente. Ello se argumenta porque en el sistema capitalista lo que las personas son y pueden llegar a ser/hacer depende de sus condiciones materiales y por lo tanto la igualdad –de condiciones– entre personas no existe.

A su vez, tampoco existe tal libertad porque el sujeto (proletario) que no cuenta con condiciones adecuadas para desarrollar su vida de forma óptima, tiene que restringirse a su fuerza de trabajo, razón por la

83. MARX, Karl. *Sobre la cuestión judía*, p. 29
84. PATEMAN, Carole. "Críticas feministas a la dicotomía público/privado". En: Carme Castells (compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona. 1996, p. 63.
85. TAPIA, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad.* La Paz, Muela del Diablo Editores/CIDES-UMSA. 2002 B, p. 74.

que termina siendo un sujeto condicionado a los requerimientos de otro (burgués) y, en este sentido, el principio aparente de la libertad revela su carácter paradójico. De allí que este artículo se plantee a la democracia como ideología y en tanto ideología[86] pierde su esencia misma, es decir, la democracia del modelo liberal es fundamentalmente no democrática.

Así las cosas, el modelo liberal democrático no nace de un objetivo fundamentalmente político sino económico. Por lo tanto, la concepción política del liberalismo –como aquí se sostiene– tiene como propósito respaldar un modelo económico específico, este es, el modelo económico capitalista. En este sentido, Luis Tapia siguiendo a René Zavaleta, afirma que: "hay un núcleo de la sociedad que es aquel que corresponde a las prácticas y relaciones de producción, el cual es explicado por el modelo de regularidad que es la teoría del modo de producción capitalista, también concibe que estas relaciones sociales producen como uno de sus resultados un conjunto de formas aparentes"[87].

Así, este importante pensador boliviano manifiesta que las prácticas y relaciones de producción capitalista generan –en términos marxistas– al nivel de las superestructuras, una ideología que esconde relativamente y momentáneamente la realidad. En palabras de Luis Tapia en el texto *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta* de 2002 "lo típico de una sociedad con relaciones capitalistas es el producir una transfiguración que aparece en la ideología bajo formas que generalmente enuncian la igualdad, la equidad y la justicia entre los hombres".

Con todo, la producción capitalista respaldada por el modelo liberal de la democracia, y actualmente por la organización neoliberal del mundo –tesis de Luis Tapia–, ha producido un sentido común que reduce las experiencias e interpretaciones de los hechos, los despolitiza y estructura conforme a la biografía individual. Empero, Tapia apunta que dicha biografía individual es de un individuo entendido esencialmente como sujeto económico.

86. Al respecto Slavoj Žižek manifiesta que "la ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad la que ya se ha de concebir como ideológica – "ideológica" es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en los que se refiere a su esencia". Žižek, *El sublime objeto de la ideología*. 2010, p. 46-47.
87. TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta.* La Paz Muela del Diablo Editores., 2002 A., pág. 172. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Bolivia/cidesumsa/20120906015335/tapia.pdf.

> El neoliberalismo produjo un sentido común (…) el sentido común neoliberal a su vez funciona como una matriz atomizadora y atomizante; produce la individualización de las relaciones y los hechos. Por eso, la democracia –que es un régimen de vida política pública, es decir, colectiva– se desplaza a concebirlo y a practicarlo como una serie de relaciones de intereses individuales con los partidos y con el Estado a través del voto y los derechos individuales pensados del modo liberal como compromisos entre individuos y Estado, a través de la parcial mediación entre los partidos"[88].

En efecto, el liberalismo ha conseguido construir una hegemonía, la cual se vio intensificada con el neoliberalismo, en la medida en que el individuo actual se entiende a sí mismo como un individuo cada vez más despolitizado y cada vez más orientado a la economía como actividad, como ya se ha expresado. Ambos modelos (el neoliberalismo es desarrollo del liberalismo) han consolidado, en términos de Tapia, la dominación como desorganización del conocimiento social.

Cabe apuntar que la dominación consiste en un proceso de desorganización de las condiciones políticas, sociales y culturales que conducen a la ignorancia y socialización de paradigmas intelectuales que incorporan la subalternidad en la constitución de los sujetos, la jerarquía y la subordinación. El filósofo y politólogo boliviano subraya que "dominar implica desorganizar las condiciones de reconocimiento entre sujetos sociales, especialmente en el mundo de los trabajadores. La desorganización produce desconocimiento de sí mismo como sujeto individual y colectivo, de los otros sujetos del país y del mundo"[89].

Hasta ahora en este escrito se ha sostenido que los principios que han permitido la legitimación del modelo liberal de democracia, a saber, libertad e igualdad, se han presentado como universales y no obstante, se han afirmado fundamentalmente en tanto permiten a los poseedores de capital el desarrollo de su actividad comercial. De allí que los principios democráticos liberales sean producto de intereses y reclamos burgueses.

Sin embargo, aquí se plantea que la libertad e igualdad, aun como principios liberales, permiten, por un lado, organizar y estabilizar las sociedades y por otro lado, permiten el conflicto, el movimiento, la lucha

88. TAPIA, Luis. *La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de los nuevos bloques históricos nacionales-populares.* Ponencia en: Seminario saberes de la dominación, saberes de la emancipación. 2006 A, pp. 103-104.
89. TAPIA, Luis. *La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de los nuevos bloques históricos nacionales-populares.* Ponencia en: Seminario saberes de la dominación, saberes de la emancipación. 2006 A, p. 104.

y la reforma, el cambio, así como la descomposición misma de la forma de organización de la sociedad existente. Es en este sentido que Luis Tapia plantea su tesis de la política salvaje. Esta consiste en la idea de "pensar un conjunto diverso de prácticas que no se realizan para organizar y reproducir la dominación, sino que más bien se despliegan para cuestionarla, atacarla y desmontarla"[90]. De hecho, para Tapia la producción de un orden social se da –necesariamente– en la medida en que organiza y experimenta la reproducción del orden social mismo.

Además, es menester indicar que la política, conforme a la obra de Tapia, es una "cuestión de relación entre varios sujetos en acción pública (…) la política se constituye a través de la pluralidad y no de la identidad o la unidad"[91]. De esta manera, la noción de ciudadanía es resultado de la constitución de la pluralidad/diversidad de los sujetos y de la forma en que estos se relacionan y asocian. Sin embargo, el Estado-nación –producto del liberalismo como aquí se piensa– ha fijado una idea de ciudadanía homogénea, conforme a la imagen, o en favor del sujeto burgués.

Conforme a lo señalado, es útil resaltar el concepto de identidad planteado por John Holloway, el cual se entiende como la antítesis del reconocimiento mutuo, del amor, la amistad y de la comunidad misma. El reconocimiento en el sistema de producción capitalista no es dado por la relación 'cercana' con otro individuo, sino por el mercado, en tanto el reconocimiento social del sujeto se genera conforme a la capacidad de hacer las cosas, esto es, al producto, empero, a un producto con un valor comercial y entre más alto sea su precio, mejor reconocimiento (en jerarquías) se otorga al sujeto. "Desde una perspectiva identitaria, el nosotros con el que comenzamos no puede ser más (…) que una sociedad falsa (y amenazante) sin bases reales. No existe espacio para la inter-penetración mutua de la existencia que experimentamos como amistad o amor"[92].

Por lo tanto, en este texto se afirma que el liberalismo, gracias a la consolidación de la idea de Estado-nación y a la atomización de la sociedad como individuos del mercado, genera una concepción de las personas como sujetos idénticos, aunque aquí se precisa, que son idénticos

90. TAPIA, Luis. *Política Salvaje.* La Paz, CLASCO/Muela del Diablo Editores. 2008, p. 112. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/coediciones/uploads/20100610092828/tapiaPS.pdf
91. TAPIA, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.* CIDES–UMSA. Postgrado en Ciencias del Desarrollo. La Paz. 2006 B, p. 106. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf
92. HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* Venezuela, Editorial Melvin, C.A. 2005, p. 74.

para las lógicas del mercado capitalista y no en términos de una base real, multicultural y de la diferencia como es la de cualquier ciudadano del mundo.

Finalmente, frente a las posibilidades de resistencia que permiten también los principios democráticos de libertad e igualdad, en cuanto aquí se entiende que, en efecto, todas las personas son libres e iguales como seres humanos que son. No obstante, es relevante reconocer la diferencia cultural, social y en otros ámbitos que hace de los individuos ciudadanos con intereses distintos, aunque bajo la lógica del reconocimiento mutuo, el cual permite la construcción misma de los humanos.

De este modo, teniendo en cuenta los intereses y las desventajas de los principios democráticos liberales, resulta necesario repensar la igualdad y la libertad. Así, la apuesta de este texto es, conforme a la obra de Luis Tapia, en términos de igualdad de derechos y oportunidades, de libertad positiva y un tercer principio: el pluralismo, el cual resulta del desarrollo de los dos primeros. Como lo expresa Tapia, el propósito es que estos tres principios permitan conseguir una igualdad entre pueblos y culturas y entre los miembros de esas distintas culturas.

Por lo tanto, la igualdad de derechos y oportunidades debe garantizar una igualdad de condiciones materiales para elegir y conseguir una vida valiosa en sí misma, entiéndase esta como una vida que puede ser elegida libremente y no impuesta por las pocas oportunidades del individuo que no es poseedor de capital. Así mismo, la igualdad de derechos políticos "posibilita el despliegue de la libertad individual en la discusión de las cuestiones públicos, de una colectividad, ya sea ésta local o nacional. Si se sostiene la igualdad de esas libertades el resultado es el despliegue y respeto de la pluralidad de opiniones y posiciones que se elaboran para discutir el destino inmediato y lejano de un país"[93].

También es preciso pensar el pluralismo interno en cualquier sociedad, así como el pluralismo en la interacción entre sociedades y culturas. Al respecto dice Tapia que "si se quiere establecer la igualdad político entre culturas, esto nos lleva a la necesidad de trabajar en términos de pluralismo jurídico, es decir, con varios conjuntos de normas políticas que vienen de diferentes culturas existentes"[94].

93. TAPIA, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.* CIDES–UMSA. Postgrado en Ciencias del Desarrollo. La Paz. 2006 B, p. 37. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf
94. Ibíd.

El criterio de selección normativo frente a dichas normas políticas es aquel que opere conforme a la igualdad, esto es, puesto que, como bien lo sostiene Luis Tapia, bajo la forma liberal de la república liberal se ha producido "una coexistencia de sistemas normativos o jurídicos diferentes, pero en condiciones de desigualdad y desconocimiento de unos por parte del núcleo dominante"[95] y por el contrario, el objetivo consiste en establecer la igualdad entre estos distintos conjuntos normativos. De allí que se comprenda la disputa por esta concepción de igualdad, también, como una disputa por descolonizar las formas políticas impuestas por el liberalismo.

Con todo, los tres principios –conforme a la obra de Tapia– permiten plantear la noción de comunidad. Para este pensador boliviano en una comunidad de derechos que compartan fines y valores. Empero, para no caer en el error de entender una comunidad como una composición de individuos idénticos, la comunidad debe ser pensada como una comunidad política y no como una comunidad social, ya que esta última implica negar nuevamente la diversidad de los miembros. Así, "La idea de comunidad de derechos puede servir para vaciar el centro, para organizar la posibilidad de que no haya un centro generalmente ocupado por una de las versiones generadas en la historia de la cultura dominante, a partir de la cual se integre a las otras culturas, consideradas como minorías y, por lo tanto, como contenedoras de sistemas jurídicos y normativos de un rango inferior"[96].

**Referencias Bibliográficas**

CONSTANT, Benjamin. *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos.* Disponible en: http://new.pensamientopenal.com.ar/01072009/filosofia02.pdf

HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* Editorial Melvin, C.A. Venezuela. 2005.

MARX, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Disponible en: www.hojaderuta.org/imagenes/pdf, pp. 1-41.

MATTEUCCI, Nicola. *El Estado moderno.* Léxico y exploraciones. Unión Editorial. 2011.

95. TAPIA, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.* CIDES–UMSA. Postgrado en Ciencias del Desarrollo. La Paz. 2006 B, pág. 38. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf
96. Ibíd. pág. 40.

PATEMAN, Carole. “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”. En: Carme Castells (compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política.* Paidós. Barcelona. 1996.

TAPIA, Luis. *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta.* Muela del Diablo Editores. La Paz. 2002 A. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/Bolivia/cidesumsa/20120906015335/tapia.pdf

TAPIA, Luis. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad.* Muela del Diablo Editores/CIDES-UMSA. La Paz. 2002 B.

TAPIA, Luis. *La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de los nuevos bloques históricos nacionales-populares.* Ponencia en: Seminario saberes de la dominación, saberes de la emancipación. 2006 A.

TAPIA, Luis. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.* CIDES–UMSA. Postgrado en Ciencias del Desarrollo. La Paz. 2006 B. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/bolivia/cides/tapia.pdf

TAPIA, Luis. *Política Salvaje*. CLASCO/Muela del Diablo Editores. La Paz. 2008. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTP-test/clacso/coediciones/uploads/20100610092828/tapiaPS.pdf

TAYLOR, J. Peter. *Geografía política. Economía mundo, Estado-Nación y localidad.* Trama editorial. Madrid. 1994.

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología.* Isabel Vericat Nuñez (traducción). Siglo Veintiuno Editores. Cuarta reimpresión. Madrid. 2010.

# Ciudadanía multicultural

En una sociedad multicultural diversa,
existen innumerables maneras en que las personas negocian la
vivencia cotidiana y la realidad de la diversidad.

Randa Abdel Fattah.

Diana Catherine Chacón Jansasoy

# CIUDADANÍA MULTICULTURAL

**Diana Catherine Chacón Jansasoy**[97]

## Resumen

Para alcanzar el ideal de sociedad y organización política homogénea, los gobiernos, a lo largo de la historia, han seguido diversas políticas con respecto a las minorías culturales. Así entonces, el mundo moderno de hoy se cobija por la existencia de diferentes culturas en un mismo espacio geográfico y social que dan origen a cierto número de corrientes de política contemporánea que giran sobre la necesidad, y, a veces, la exigencia de identidad y reconocimiento, esta exigencia puede aparecer en diversos ámbitos[98]. Los grupos que gestan dichas corrientes luchan por conseguir reconocimiento e identidad. Es por ello, que parte de la política actual se formula en nombre de estos grupos minoritarios o 'subalternos', originando así, una categoría de inclusión denominada *Multiculturalismo*.

**Palabras Clave :** feminismo, reconocimiento - identidad, equidad.

## Introducción

La división del trabajo que caracterizó las sociedades en la historia se ha dado con la división entre los sexos, generando con ello la construcción de un lenguaje masculino que representa todo lo social, un lenguaje que ha logrado determinar las relaciones sociales en el trascurso de la historia desde una sola perspectiva, construyendo consigo un 'imaginario' de subordinación femenina a través del uso de aparatos ideológicos implantados por el sistema.

La lucha por el reconocimiento de las mujeres se ha convertido rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político, concebidas dentro de estas perspectivas teóricas como 'iguales'.

Es por lo anterior, y entendiéndose las actuales dinámicas de las sociedad moderna desde una mirada multiculturalista y de diversidad cultural, que dentro de un ejercicio crítico y autocrítico, es necesario adelantar procesos de reflexión sobre las luchas reivindicativas del feminismo desde la perspectiva de género, toda vez que esta perspectiva

97. Administradora de Empresas, Estudiante de Economía Universidad del Cauca, Maestrante en Sociología, Universidad del Valle. dicacha21@hotmail.com
98. Considérese los ámbitos social, económico, político y ambiental.
99. FRASER, Nancy."Redistribución y reconocimiento" en Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "Postsocialista", (1998) [1997]. Bogotá, Siglo del hombre editores, p.17.

no hace referencia a mujeres u hombres, sino a una relación entre ambos, explicando el rol que cada individuo juega en la sociedad (rol que viene dado de su contexto cultural, su dinámica social, su condición económica y política, etc.), es decir, a la manera como estas relaciones se construyen socialmente.

El siguiente escrito pretende explicar, desde la reproducción del conjunto de relaciones sociales conocidas[100], la doble injustica que sufren las mujeres, la desigualdad cultural que ha impactado directamente su quehacer en la sociedad; lo que le ha significado una desigualdad política, económica y social. Desigualdad que ha permitido invisibilizarla ante la construcción de un modelo de sociedad más equitativo, lo que la aleja de los beneficios que podría traer consigo una política gubernamental que la reivindique.

**Aproximaciones teóricas**

Autores como Charles Taylor plantean, desde la filosofía, que nuestra identidad se moldea en parte por nuestro reconocimiento o por la falta de este, a menudo también por el falso reconocimiento de otros. Así, un individuo o grupo de personas puede sufrir un daño irreparable si la gente o la sociedad en que se desenvuelve, y la que lo rodea, no lo reconoce o lo reconoce falsamente, haciéndolo o haciéndolos –ya sea el caso de individuos o grupos– falsos, deformados y reducidos[101]. La sociedad que los 'cobija' suele ser hegemónica y frecuentemente establece jerarquías legales y sociales que colocan a los otros en inferioridad de condiciones, lo que genera un conflicto que da lugar a la aparición de estereotipos y perjuicios que dificultan la convivencia social, claro está, en detrimento de los más débiles; así entonces, la lucha por el reconocimiento es, en Taylor, un lugar de encuentro de los diferentes movimientos minoritarios o 'subalternos', de algunas formas de feminismo y del multiculturalismo, movimientos que en la lucha por el reconocimiento, involucran de manera igual la lucha por la identidad. Para ambos, el individuo o grupo de personas recomponen su imagen de sí mismos, a la vez que demandan como necesario un debido

100. Las que intentan explicar la división laboral, la dominación, la explotación, la construcción política, la religión, la moral y la sexualidad; las instituciones como una taxonomía del poder, los signos y símbolos y el lenguaje, como elementos que moldean y se dejan moldear por dichas relaciones sociales y no por cuestiones interpretativas de tipo falocéntricas.

101. Autores como Richard Sennet llaman a estas conglomeraciones "identidad compartida". Identidad compartida por los intereses compartidos, la fraternidad de las relaciones sociales basada en la identidad se convierte en "empatía por un grupo selecto de gente aliada por medio del rechazo de aquellos que no se hallaban dentro del círculo local. Todo cambia para generar nuevos moldes, en las clases, la libertad cambia para encontrar un nicho y posicionarse en él, la reproducción social ahora es superflua, nuestros vínculos son atravesados por un interés individual, consumista, egoísta, voluble y vulnerable, -en un afán de sostenernos vivos-".

respeto a sí mismos por parte de los demás.

En la lógica de los argumentos y distinguiendo dos cambios que "hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento": El desplome de las jerarquías sociales, fundamento del honor, en el que está intrínseca una consideración no igual de los individuos, que al caer en desuso da paso al desarrollo de la concepción universal e igualitaria de la dignidad del ser humano, idea compatible con una sociedad democrática en gestación. En este viraje se evidencia que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la "cultura democrática". Así como lo expresa Taylor "la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años y, que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de status para las culturas y para los sexos". Este proceso al reconocimiento universal e igualitario no dio un reconocimiento de la identidad cultural, al contrario, la identidad sufrió un proceso de individuación, característico del giro subjetivo moderno, expresándose como fidelidad a sí mismo o como ideal de autenticidad que advierte una 'voz interior' significante.

Nos transformamos en agentes humanos cuando logramos la autenticidad, es decir, cuando me reconozco, al hacerlo en la medida en que me asumo con el otro poseo identidad, en esta medida, la modernidad trajo consigo la identidad individualizada, un reconocimiento a 'mis' derechos y 'mis' necesidades, cada uno de nosotros, al definirnos como individuos, tenemos una idea original o modo original de ser humano, modo que surge del conocimiento moral y ético –social– a la medida del bienestar particular y general.

En este orden de ideas, Kymlicka presenta, desde una corriente liberal, los fundamentos básicos de un enfoque liberal del problema de los derechos de las minorías. Se hace necesario resaltar la falacia del ideal político que se ha establecido, y pretende establecer aún, sobre la idealización de que todos los individuos que conforman un territorio –*polis*– comparten ancestros, lenguaje y cultura comunes. El idilio de aceptación y reconocimiento nunca ha existido, la historia muestra innumerables episodios de coerción ante los más débiles –minorías–. La doctrina que encara los derechos humanos –y es aquí donde se centra la importancia del enfoque liberal del problema de los derechos de las minorías del que habla Kymlicka– se presentó como sustituto de los derechos de las minorías, lo cual sustenta de fondo que dentro

de un marco de igualdad, las minorías no pueden elegir legítimamente facilidades para el reconocimiento y mantenimiento de su particularismo. Esta concepción instaurada de igualdad ha perpetuado el comportamiento desatento del Estado para respetar, reconocer y aceptar a través de políticas gubernamentales las luchas de las minorías[102]. Permítaseme dejar una pregunta en el aire *¿Cómo se puede establecer una construcción de derechos de las minorías a la par de los derechos humanos, como un constructo social equitativo?* La puesta en práctica de los derechos humanos ha evidenciado que como institución tradicional no ha sabido dar cuenta a la solución de los problemas establecidos por la no identificación y reconocimiento de las minorías, al contrario, han sido usados para justificar la dominación de los 'diferentes'; más hoy que las dinámicas de las sociedades modernas son crecientemente multiculturalitas.

Nancy Fraser con una notable influencia marxista -neomarxista- aborda esta problemática de las sociedades contemporáneas tomando como panacea al Socialismo, así, para ella la lucha por el reconocimiento se ha convertido rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político. Las exigencias de reconocimiento de la diferencia alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la 'raza', el género y la sexualidad; aquí, en estos conflictos, la identidad constituye según la autora:

> […] a los mecanismos de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia fundamental. Y, el reconcomiendo cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política[103].

Es posible desde las afirmaciones de Fraser suponer de fondo que los problemas causados por la ausencia de reconocimiento se centran en la desigualdad social, dicha brecha reside directamente a través del declive de la hegemonía de los derechos humanos y, con ellos, del respeto que en la práctica se le da al individuo vía globalización- desarrollo y consumo, a mayores y más estructurados problemas de identidad y reconocimiento de grupos o luchas. La equidad, en términos sociales y económicos, es

102. Ronda en el aire una duda que reafirma la falacia de los postulados democráticos: Si los liberales rechazan concretamente la afirmación, según la cual los derechos específicos de grupos son necesarios para reconciliar diferencias culturales tradicionales, más que para remediar discriminaciones históricas, entonces, ¿es para ellos, lo mismo derechos humanos y derechos de las minorías? Es claro -al menos para mí- que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos, porque al hacerlo se atenta contra su reconocimiento.

una categoría que ha buscado y busca replantearse ya que la mayoría de los agentes que la conforman la relacionan con igualdad de condiciones económicas, poseedores y desposeídos; un verdadero sistema equitativo sería aquel que le brinde a todos los habitantes de una localidad, municipio, departamento, país y/o Estado las mismas oportunidades, la misma libertad de elección y realización sin importar su posición cultural, social, política y económica. Adolf Wagner[104] planteó que a medida que los países se desarrollan, indiscutiblemente el tamaño del Estado sería mayor, toda vez que con total frecuencia surgirán nuevas necesidades sociales que el Estado deberá satisfacer. Aquí, con las anteriores características, se justifica la intervención del Estado, si nos ubicamos desde los pensamientos tradicionales.

**El feminismo, su reivindicación dentro de la falacia**

Los problemas de injusticia también tienen que ver con una división del trabajo inadecuada. Por lo general, las estructuras de división del trabajo discriminan y excluyen, ya que están centradas en modelos clasistas. Las mujeres han buscado como su fin último el ser madres y amas de casa bajo el sometimiento de una inflexible moral. La capacidad reproductiva se da en cuanto a la extensión de los miembros de una familia con el fin de lograr sostener su poderío político y económico, asegurando por esas vías una considerable y respetada distinción social, este actuar cultural deja a la mujer rezagada a oficios domésticos que la mantienen aún ligada a la concepción de mujer de hogar. Ni que hablar de las mujeres de la clase media y baja, las cuales, por desconocimiento y ausencia de cultura educativa, en muchas ocasiones reproducen sus familias en condiciones paupérrimas de subsistencia, dando origen a un antagonismo social que extrapola dos mismas realidades en contextos distintos: la opulencia y la escasez, encontrándose como núcleo de desarrollo una posición de clase de las mujeres, consolidada en una realidad a través de las relaciones sexuales. Lo que trae consigo también una opresión, dominación y explotación, basadas tanto en la mercantilización de la sexualidad femenina como en la apropiación del poder laboral y reproductivo de la mujer por parte del hombre, como en la adquisición económica directa de recursos y personas.

103. FRASER, Nancy (1998) [1997]: "Redistribución y reconocimiento" en Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "Postsocialista", Bogotá, Siglo del hombre editores, p. 17.
104. Economista y político alemán. Tuvo mucha influencia en el ámbito económico europeo por su contribución al estudio de las finanzas públicas, tema que integró en el estudio de la economía general al aportar sólidos principios teóricos. Defendió el poder redistributivo de los impuestos y abogó por el crecimiento del gasto público por parte del estado moderno.

La 'mujer objeto' crea mujeres enajenadas dadas al trabajo doméstico, quienes a largo plazo se sentirán extrañas a sí mismas, lo que les ha permitido alienarse a las instituciones tradicionales de una cultura de sumisión, que se alimenta en su interior a través del yugo familiar que crea los valores culturales y sociales del actuar de cada sexo. En un arraigo ideológico cultural del patriarcado: el hombre es sinónimo de poderío que reproduce los conflictos sociales de género. La explotación de clases, establece que el trabajo doméstico que realiza la mujer en casa, permite a los hombres ejercer un control sobre estas, pero yendo más allá también en el trabajo asalariado. Dentro de la familia, la dominación sexual recrea constantemente la jerarquía de clases independientemente de cual sea el sistema político y económico; es por esto que el tipo de personalidad que puede darse y por ende funcionar en un sistema jerárquico está creado y nutrido en el seno de la familia patriarcal, pues como lo decía Marx, la familia es el mero reflejo del orden imperante en el Estado y educa a sus hijos para que lo sigan, creando y reforzando constantemente el orden simbólico de dicha idiosincrasia.

El 'reconocimiento' como ya se ha expuesto, siempre ha desempeñado un papel esencial en la filosofía práctica, antiguamente –y no muy alejado de la modernidad– solo podían llevar una buena vida aquellas personas cuyas acciones podían ser objeto de valoración social en la polis. Con Kant el reconocimiento se relacionó con el respeto, y se enarboló como principio "tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo". ¿Un fin en sí mismo? La ética, y más aún en la modernidad no ha establecido desde la práctica las aplicaciones adecuadas de lo correcto e incorrecto –adecuado o inadecuado- para la interacción de relaciones sociales justas o equitativas, todo el aparato discursivo que lo rige se fundamenta en símbolos que desde la práctica acentúan considerablemente el mundo de la diferencia y exclusión, en donde tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo, es abordar segmentadamente la realidad social de diversos individuos generando en ello o con ello no la inclusión e igualdad de oportunidades de ser un fin en sí mismo, sino la diferenciación cuya acción –la cual se gesta en la libertad e identidad– posiciona diferencia exclusión y falso reconocimiento.

Las mujeres no podemos obviar los falsos dispositivos simbólicos (el patriarcado como institución[105] y con él todo el despliegue de machismo que marca cotidianamente cómo interactúan socialmente hombres y mujeres) con los que se nos ha pretendido posicionar falacias de realidad, mediantes

las cuales, a partir de ciertos derechos tanto hombres como mujeres, somos igualmente libres en el ejercicio de interactuar socialmente, dispositivos que dominan y reclaman poder. Con el reconocimiento de dominación y ausencia de libertad y poder, nace una categoría de Mujer[106] como una posibilidad de reivindicación, con afirmaciones tan incisivas como reales "No se nace mujer: llega una a serlo" (Beauvoir 1949). Así debe entenderse el género hombre, mujer y demás, como un constructo social que posiciona un nuevo discurso y revela una nueva realidad, realidad necesaria para el reconocimiento y desarrollo en sí y para sí mismo. Esta autora, que difiere respecto a las estructuras fundamentales por las cuales se reproduce la asimetría entre los géneros, ubica el punto central de la diferencia en que el sexo femenino está marcado, es la carencia frente a la cual se diferencia la identidad masculina, si se va más allá se puede relacionar una diferencia desde la estructura si se contempla que para Lucy Irigaray, el sexo femenino no es una 'carencia' ni un 'otro', sino que elude toda forma de representación, por lo cual no puede estar marcado.

A partir de estos dos puntos de vista se construye una problemática del feminismo en torno a la cuestión de género y reconocimiento que desvirtúa el discurso positivo incluyente como panacea de las teorías liberales multiculturalistas. El punto débil principal de ambas posiciones es su alcance globalizador, pues se intuye en cada análisis una economía masculinista monolítica que atraviesa todos los contextos sociales posibles, lo cual, en palabras de Judith Butler, puede constituirse como un "imperialismo epistemológico", que debe ser examinado con visión crítica. Toda afirmación universalista excluye, de por sí, otras posibilidades, de manera que una afirmación de este tipo respecto de las mujeres es normativa y excluyente, las cuales reafirman esa obligada necesidad de reconocimiento, respeto e identidad que permita tratar a "la mujer" como un fin en sí mismo. Así, aunque el contenido de la categoría 'mujer' no es claro y fuerte aún, la estructura de poder determina a este sujeto, y lo hace con ciertos objetivos legitimadores y excluyentes.

Me surge una duda: ¿Cómo encara el multiculturalismo los problemas de individualidad, identidad y reconocimiento de la mujer al interior de las sociedades de riesgo, donde lo 'líquido' es el motor ideológico

105. Institución que en las prácticas anula casi impositivamente el reconocimiento de quienes no se "saben" mujer u Hombre. Es aquí claro que el reconocimiento que puede dárseles a estos individuos es negativo, un irreconocimiento a su libertad, a su individuación, que los hace seres diferentes en un entorno social, políticamente, económicamente y culturalmente excluidos de todo fin para sí mismos.
106. Categoría ya de por sí bastante globalizada, aunque mal interpretada.

de la globalización capitalista, para sostener la lógica de acumulación y cuando las minorías se organizan en movimientos sociales para alcanzar las reivindicaciones en las que se reconocen? El reconocimiento hace referencia básicamente a las cualidades deseables o exigibles de las relaciones que los sujetos tienen entre sí. El problema de la reivindicación de reconocimiento feminista surge cuando, en el intento de emancipar a las mujeres del sistema político que las constituye como sujetos subordinados, se hace uso del mismo sistema discursivo, afirmando aquello que Foucault había planteado "los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que después llegan a representar". Algunos movimientos feministas generan a partir de sus luchas reivindicativas[107] una idea de reconocimiento más amplia, si para Kant el reconocimiento se basaba en tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo, desde el feminismo se tomó una idea normativa de que los individuos o los grupos sociales deben encontrar reconocimiento o respeto en su diferencia.

Así entonces, toda la discusión política de la época moderna se centra en una discusión material, en la que se intenta reivindicar que el contenido normativo de la moral debe ser explicado con la ayuda de determinadas formas de reconocimiento recíproco. Para su realización de vida, el sujeto humano requiere necesariamente del respeto o la valoración de la contraparte en la interacción. Es común entre las mujeres, anterior a su opresión, o bien las mujeres que se vinculan únicamente en virtud de su opresión, establecer sistemas jurídicos desde la oposición masculino -femenino es el marco exclusivo que permite reconocer la especificidad de la mujer. Según Butler si bien no es posible escapar del campo de la representación, mediante el cual se nutre la categoría 'mujer', sí lo es "crear una genealogía crítica de sus prácticas legitimadoras", es decir, adoptar una posición reflexiva sobre las categorías de identidad que han sido naturalizadas. "Se hace necesario, entonces, no fijar el sujeto, concretamente, el sujeto "mujer", no darlo por sentado en ningún caso. En el caso concreto de las mujeres Butler afirma: "El carácter incompleto de la definición de esta categoría ("mujeres") puede servir, entonces, como un ideal normativo liberado de la fuerza coercitiva"[108].

No puede hablarse de dignidad humana desde estructuras que desconozcan la diversidad del ser humano o del género humano. No se puede hablar de dignidad si no hay un ejercicio de comprensión y de

107. Luchas que pueden ir desde el reclamo de autonomía del cuerpo –cuerpo como territorio- pasando por la equidad salarial, igualdad, reasignación de actividades domésticas hasta lograr un reconocimiento en la esfera del poder dentro del ámbito político, solo por nombrar algunas.

inclusión. No es suficiente la reflexión clásica sobre la dignidad desde el paradigma de la igualdad, es necesario una política de la diferencia que debe esforzarse por abrir nuevas vetas de análisis desde el lenguaje, la educación y el reconocimiento; la reconfiguración de signos y símbolos como elementos que explican el rol que cada individuo juega en la sociedad, rol que viene dado de su contexto cultural, su dinámica social, su condición económica y política, etc. Es decir, a la manera como estas relaciones se construyen socialmente.

Así las cosas, resulta deseable una nueva política -de diferencia- feminista, que considere la construcción variable de la identidad, en tanto requisito metodológico y fin político, que contenga inmersa la construcción de derechos sociales universales, no como mera norma de discurso, sino como fin último de generar sociedades avanzadas donde sí haya espacio para la libertad de ser diferente y en donde se den reales oportunidades de configurar un individuo titular de derechos en una sociedad titular de equidad, inclusión y dotación de oportunidades.

## Conclusiones preliminares

Metodológicamente los autores citados emplean un proceso argumentativo para hacer entender sus tesis, en el que utilizan nociones de Filosofía, Derecho, Sociología y también hechos históricos y contemporáneos de ciertas sociedades que sustentan sus argumentos sobre los Estados y las relaciones entre los grupos y las culturas. Dicha argumentación se da en dos vías, la primera cuando desarrolla la idea de *Reconocimiento*[109] y la segunda cuando plantean el concepto de *Multiculturalismo*[110]. La realidad de la política actual que abrigan estas ideas –en autores como Taylor- es muy distinta, y mancha el discurso; la discriminación por razones de raza o cultura, la celebración y reconocimiento de la diferencia cultural, así como el derecho a ella vuelan por el aire, porque estas ideas no se dan por sí mismas, se reproducen, es decir, no todos tienen derechos, no se reconoce netamente la autenticidad de libertad del Otro/Otra en la práctica de las relaciones sociales; lo que se hace es 'evaluación' bajo el criterio de un ser dominante, mayoritario, la praxis demuestra cómo los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados.

108. BUTLER, Judith (2001): El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad, Mexico, Paidos.

109. Ubica a un ser distinto a nosotros como alguien digno de valor y respeto, situación que enuncia será extremadamente importante para el desarrollo de la persona, para la existencia del Ser, ya que si el humano, al estar en comunidad no es reconocido por sus conciudadanos, existirá una situación de violencia e injustica que daña al hombre o mujer implicado, que está padeciendo.

La política de la diferencia muestra diversos ámbitos, el paradigma distributivo o liberal es insuficiente a la hora de hacer justicia a grupos o colectividades marginadas, ya que desconoce las injusticias de tipo simbólico o cultural, o por lo menos no es una de sus preocupaciones centrales. Proponiendo dentro de la tarea intelectual crítica de reconocimiento y, defendiendo únicamente aquella versión de la política cultural de la diferencia que pueda combinarse coherentemente con la política social de la igualdad que plantea Fraser, se hace necesario repensar y plantear posibles soluciones a las problemáticas fuertemente difundidas de las minorías en términos de equidad con mayor generación de oportunidades que aboguen a la justicia y aseguren a todos los miembros de la sociedad en igualdad de capacidades para funcionar en la práctica. La identidad y el reconocimiento en términos de equidad se alcanzarán si el Estado logra, por medio de políticas gubernamentales, dar a sus habitantes los elementos necesarios para satisfacer sus necesidades básicas tanto físicas como de reconocimiento, las cuales permitirán un adecuado desarrollo del ser y del hacer que en términos cualitativos representarán avances y desarrollos desde el fondo del reconcomiendo de los problemas.

Dicha equidad puede aludirse en palabras de Amartya Sen[111] en torno a la noción de libertad como capacidad. El enfoque de las capacidades defiende que el nivel de bienestar depende del conjunto disponible de capacidades para funcionar y, por este motivo, Sen utiliza un concepto de bienestar en estrecha conexión con la noción ética de vida buena. Sostiene además, que "la posición de una persona en la organización social se puede considerar desde dos puntos de vista distintos, el primero se refiere a los objetivos alcanzados y el segundo a la libertad para llegar a alcanzarlos" -Si me identifico, me reconozco; si me reconozco me determino, afirmando la libertad de ser y hacer.

La cualidad moral de las relaciones sociales no solo puede ser medida por medio de la distribución justa o equitativa de bienes materiales, se evidencia que la idea de justicia debe tener relación sobre todo con

110. Entendiéndose como el reconocimiento de los grupos minoritarios o subalternos. Es decir, existen sectores de la población que tienen más poder y beneficios que otros, y esos otros, se ven afectados por el poder y las decisiones de esa minoría poderosa, entonces, ser Multicultural es reconocer a aquellos que se encuentran fuera o por debajo de la casta dominante.

111. Filósofo y economista bengalí. Defiende que el desarrollo no termina en el aumento de la producción económica nacional, y que por eso su estimación mediante la renta disponible es insuficiente. El desarrollo tiene que ver, más bien, con las cosas que las personas pueden realmente hacer o ser (los llamados funcionamientos) y, así con las capacidades de que disponen, entendidas como las oportunidades para elegir y llevar una u otra clase de vida. Es éste el sentido en que una sociedad desarrollada es una sociedad más libre, y en el que el desarrollo es el camino hacia una libertad mayor.

los juicios acerca de cómo se reconocen recíprocamente los sujetos. La propuesta de Butler encuentra cabida aquí, al pretender romper con el sistema binario de géneros, el cual mantiene la relación mimética entre género y sexo, asumiendo que el primero está determinado por el segundo. De ese binarismo, se propone inicialmente una visión no esencialista del género, en la cual éste es construido. La construcción del género supone un cogito, un sujeto que se apropia de un género "y en principio podría asumir algún otro". A esta propuesta, Butler añade otra, acaso más atrevida y controversial: "el sexo, por definición siempre ha sido género". Así el género es los significados culturales que asume el cuerpo sexuado, entonces no puede decirse que un género sea resultado de un sexo de manera única. Reafirmando que el género es una construcción social que determina todas las interacciones sociales.

Ahora bien, el papel del Estado especialmente, debe manifestarse en su contribución a la creación y difusión de marcos participativos contemporáneos y pertinentes para dar respaldo jurídico a las intervenciones de la propia sociedad sobre los dos procesos de cambio social más importantes para ella misma: la distribución del ingreso y la asignación de recursos. La sociedad política no permite argüir que, después de todo, sea posible alcanzar una meta como la supervivencia para una sociedad liberal igualitaria y equitativa. En resumen, la no neutralidad de la política liberal, afirma la cada vez mayor multiculturalidad de las sociedades, lo que es en sí una invitación a ensanchar la frontera de una artificial neutralidad, de manera tal que las sociedades deban ahora encarar el desafío de enfrentar la marginación de ciudadanos multiculturales, sin que ello comprometa los principios políticos fundamentales de una sociedad democrática.

**Referencias Bibliográficas**

BUTLER, Judith. E*l género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Mexico, Paido, 2001.

FRASER, Nancy. "Redistribución y reconocimiento" en Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "Postsocialista". Bogotá, Siglo del hombre editores, 1998, pp.17-52.

TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y la "Política del reconocimiento", México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp-43-107.

WILL, Kymlicka. Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidos, 2000, pp. 13-76.
*Piedra de Panduro. Revista de la Universidad del Valle* - Sede Buga (Cali, Colombia).

# FRANCISCO Y EL FLUJO DE LA INFORMACIÓN[112]

Después de un tormentoso silencio, Francisco irrumpe de manera abrupta: ¿Cuántos habrán muerto hoy? ¿Cuáles serían los motivos esta vez? ¡Ah! verdad que no los necesitan. Todos desean profundamente callar la voz de Francisco cada vez que esto sucede. Les gusta estar tranquilos, tranquilidad para ellos significa hacer de oídos sordos a todo lo que en definitiva no les produzca placer.

Pero Francisco siempre está ahí para ponerles los pelos de punta. Esa no es su intención. Él ni siquiera se da cuenta de lo que produce cuando pronuncia una palabra. Todos se van a la cama, fue un día de trabajo duro y mañana por fin descansan.

Es hora del desayuno. Carlos prende el televisor, en efecto fueron 15 los asesinados en una vereda cercana. Los motivos como bien lo mencionó Francisco se desconocen, pero el noticiero que emite la información dice que fue por los vínculos que tenían con un grupo alzado en armas, opositor al gobierno departamental. Los muchachos se tranquilizan y dicen que de alguna manera se lo merecían, mencionan –¿Cómo es posible que estén en contra del gobernador? Francisco por su parte se muestra incómodo y nervioso, no piensa lo mismo que sus primos y no cree que la información que se emite desde la capital del país sea del todo cierta. Tampoco los juzga, en cambio decide hacerles duelo a sus vecinos y se retira al río a pensar un poco. Ellos, por el contrario, comentan que detestan la actitud que asume Francisco cada vez que estas cosas pasan y deciden tirarse en sus hamacas a descansar.

Con la caída de la tarde los primos de Francisco retoman el tema de la masacre que ocurrió en la vereda de al lado. Esto porque Francisco no había regresado del río, preguntaron a un vecino que venía de pescar: –¿Compadre, por allá está Francisco? El compadre respondió que sí. Uno de ellos dice –¿Será que es cierto lo que dijeron en el noticiario? Nosotros tenemos amigos por allá y sabemos que las cosas no son así. De repente sus rostros se tornan algo intranquilos y hasta se puede ver como se les ponen los pelos de punta.

112. Norberto Marín Estudiante del Programa de Filosofía. Universidad del Quindío. nm1038@gmail.com

Llega la noche y Francisco no había regresado. Del centro del pueblo proviene una gran algarabía, el suministro de energía eléctrica es suspendido y entre los gritos, llantos y tiros de metralla no se escucha la voz de Francisco, alguien escuchó sus súplicas y la calló antes de que todo esto volviera a empezar.

## RELATO EN EL ASILO[113]

Me embarqué en una nave que recorrería el espacio durante cuatro años para volver a la Tierra con notificaciones sobre lo que parecía ser una tormenta que, según los cálculos hechos hasta entonces, podría pasar por nuestro sistema solar sacando a Saturno de su órbita. Comimos y dormimos en un silencio que se introdujo lentamente en nosotros, un reposo cuya voz no podíamos evadir aunque la desesperación lo demandara, trayendo consigo los rostros que fuimos; los rostros amantes, los abatidos, los rostros extraviados reapareciendo como gritos superpuestos al tiempo dilatado en la piel.

Dejé los mundos de este planeta queriendo explorar la noche, culpable de mi descontento; apareció ante mí con su traje violeta, espléndida, más viva que cualquier ser hasta entonces conocido, enseñándome la belleza de un nacimiento virginal, pero luego caí en las entrañas del día y no comprendí la luz ni pude continuar porque todo me era extraño. Después de conocerle, la existencia no puede ser sin su presencia.

De no ser por la incomprensión de la luz imposibilitándome dar un paso certero, todo parecía transcurrir como se había planeado. Desconocemos el motivo por el cual el sistema operativo falló. Cada parte de la nave empezó a desprenderse de las demás y pronto los tripulantes nos vimos solos dentro de pedazos de chatarra, flotando a la deriva, que no tardarían en volar en pedazos. Yo le digo a los que fueron mis compañeros que la noche tuvo la culpa; ella se encargó de revolver nuestros cuerpos hasta hacerlos producir una presión que solo se liberaría en medio del vacío en que nos encontrábamos; ellos son más cautos y no emiten juicios, pero sé que creen en el poder de sus organismos para generar un efecto tal. Y fue en ese momento, justo antes de pasar a ser polvo en el espacio, que ante nosotros se asomó la tormenta aquella que atemorizaba a los astrónomos.

113. Marisol Serrano Arcos, Estudiante de Filosofía, Universidad del Cauca. Popayán, Cauca.
masear_376@hotmail.com

Era una multitud de ondas azules que se suponía no debimos haber visto, puesto que nuestros ojos no están capacitados para captar ese nivel de densidad de la materia. Sin embargo, las vimos; enormes, se movían rápidamente de un lado a otro y, a medida que se acercaban, el turbio panorama que antes me aquejaba pasó a convertirse en una muestra excelsa que atestiguaba mi existencia. Lo más evidente adquirió grandeza y celebré la destrucción de la nave.

Las personas que continuaban en la Tierra y nos monitoreaban decían que la tormenta nos había absorbido y que era imposible volver a tenernos en la superficie. No estaban completamente equivocados. En primer lugar ella no nos absorbió, no. Lo que sucedió fue que estábamos buscando poder concebir un espacio sin horizontes así como un tiempo diferente al que regía nuestras rutinas y terminamos encontrando fuerzas que no dimensionamos antes. Eso es, nos encontramos. Créanlo o no, esa tormenta tenía manos. Y cuando se cruzaron con las nuestras conocimos por fin el lugar que habíamos volado desde hacía dos años. Ya no fuimos más nosotros, pues todo nos habitaba; es por esto que ellos, quienes se quedaron, no podrán volver a vernos. Somos otros y el universo es otro. Es, ciertamente, un poco doloroso. Nadie en mi familia supo distinguirme cuando estuve de regreso. Intenté mostrarles de muchos modos que era yo quien quería abrazarles y narrarles cuán bellos lucían Saturno, la Tierra y el sol desde afuera, pero toda tentativa era inútil, pues ya habían llorado mi muerte. Ahora sólo camino y camino durante largas jornadas con mi orden revertido, alerta de las tormentas que nos arrebatan de sí mismos y dan a cambio un cuerpo extenso, de pies gigantes y cuatro brazos para tocar mejor la noche y la luz. Camino lento. Me he perdido de mí.

## PIEDRA

Inmóvil, frente a su casa, la piedra empezó a agrietarse. Las demás piedras y el musgo que las cubría, el pasto que en las noches era revestido por una multitud de diminutas hadas, las hormigas y sus hojas, las colinas alrededor, todo se fue filtrando entre las aberturas atendiendo el leve brillo naranja que de allí emergía. Un ojo cualquiera, al pasar, la observaba días y noches. Pero sus partículas se movían cada vez más rápido y la energía de su dureza aumentó al punto en que pequeños fragmentos de roca colisionaron y se desprendieron del cuerpo. Ella había deseado ese instante,

cuya existencia el mundo observaba. Tras el deseo, la tierra la puso a rodar por abismos, riveras o valles, dirigiéndola hacia el lugar y el momento del delirio y el fuego. Entonces, danzó gozosa en el ardor de la realidad que la abrazaba consagrándosele; volvió a sonreír y a bendecir ese desparrame inmensurable de dulzura. La piedra despertó su voz, el silencio, mientras moría entre la magnitud de la fuerza que siempre la había rodeado.

## RECUERVOS[114]

*"Estos hombres históricos creen que el sentido de la existencia se desvelará en el curso de un proceso y, por eso, tan solo miran hacia atrás para, a la luz del camino recorrido, comprender el presente y desear ardientemente el futuro".*

Nietzsche

*"El hombre es un ser histórico que lleva los recuerdos como cuchillas afiladas clavadas en su existencia, y por lo general es con esas cuchillas con las que se moldea el futuro".*

Elizabeth

Los vi venir a lo lejos, trayendo plumas negras como de cuervos, con sus picos miedosos dispuestos a sacarme los ojos. Los vi venir aquella noche, el frío golpeaba el cuerpo hasta entumecerlo y dejarlo torpe, tal vez era producto del aleteo de los que venían; a medida que se iban acercando me di cuenta que eran cuervos, su figura se hacía cada vez más clara y limpia, ya no estaba esa niebla que no deja ver ni siquiera a uno mismo. Recuerdo también que era oscuro, no había ruido, yo podía ver que venían, porque los sentía y porque ese sentir de que algo se acerca me permitía ver con claridad las cosas como si las tuviera en mis manos; sí, definitivamente eran cuervos grandes, más grandes que una persona, cuando se acercaron a mí me agarraron por el pecho y me quisieron quitar los ojos pero no me dejé, les hice fuerza con mis manos en sus patas, con tanta fuerza que por eso me dejaron, pero aun así no se fueron, no pudieron quitarme los ojos; ahora pretenden quedarse, quieren ser una presencia fija, una montaña que le da a uno orientación, como si uno se la pidiera, y todo esto sucede cuando alguien muere, el cuervo siempre termina por matar a quien en

114. Elizabeth Vallejo, Licenciada en filosofía y Letras. Universidad de Nariño. Pasto, Nariño.
eliz276@gmail.com

principio solo atormenta con su presencia. Uno termina por hacer lo que le dice el cuervo, este no habla pero uno al ver sus ojos como botones en saco de paño, nota lo que quisiera decir por su pico puntiagudo y filudo, nota sus gestos fríos y tiesos como arrugas de muerto; aunque uno se oponga, ellos terminan por engañarlo, suele suceder que te dicen cosas que no son para que tú hagas lo que ellos quieren y que tú pienses ellos no desean.

Sé que sonará raro lo que voy a decir, pero es verdad, deshacerse del cuervo no es difícil, lo que sucede es que es penoso, porque es como si te quitaran el piso sobre el cual te sustentas, es como si te incitaran a volar pero en pleno vuelo te quitaran las alas, los cuervos lo saben, ellos lo saben y en muchas ocasiones ha sucedido que hay hombres que emprenden la huida hasta la claridad del día, dejando la noche y se van, se alejan del animal pero no para siempre, regresan al poco tiempo, tristes, con los rostros pálidos como si esa luz del día les hubiera robado el color, como si esa luz les chupara la sangre. Hay también los que se van despacio con la idea de que el cuervo no los perseguirá, pero a medida que salen van perdiendo lo que los hace personas, se vuelven, tal vez, peor que animales.

Y es que esta clase de cuervos siempre han vivido con el hombre, son parte del hombre, él los crio, les ha dado de comer, pero al final siempre estos se vuelven contra él y no contentos con devorárselo, van en busca de sus hijos, y sus hijos repiten la misma historia.

Lo peor de todo es que este animal lleno de plumas negras, sin brillo, ya es parte característica del hombre, es tal vez el corazón del hombre, por eso el hombre no puede vivir sin él aunque este le sea peligroso. Yo sé que algún día este maldito animal me matará, pero qué le hacemos, es una ley, una ley imposible de violar puesto que esa es nuestra condena por ser seres históricos.

Notas de la escritora

Una vez el viejo terminó de contarme esta historia, el cuervo lo despedazó como si fuera un costal de basura en donde busca la comida que solo se siente por su olor y se fue para volver por mí.

# EL MANIQUÍ[115]

A Josefo lo lincharon ese mismo día en su cuarto de estudiante. Josefo era un muchacho como cualquier otro, de jeans, camisetas estampadas y zapatillas.Estudiante de arquitectura. Muy brillante, según sus maestros, muy elevado según sus compañeros y un buen muchacho según su papá.

Siempre pasaba por la tienda de alquiler de vestidos camino a la facultad. Siempre se detenía a contemplar el bello maniquí que adornaba la enorme ventana del local. Tenía la cara perfecta, el cuerpo deseado y esa mirada perdida muy parecida a la suya. Ella también soñaba, de pronto... ¿soñaba con él? Quizás, de todos modos Josefo soñaba con ella, la tenía metida entre pecho y espalda, sus sueños eran de ella, su sueño era ella. Un sueño imposible.

Desde que la vio por vez primera sabía que era de esos amores tormentosos. Nunca le habló, solo la miraba. Tenía que decírselo, pero ¿cómo? Entonces se decidió. Tenía que raptarla, ya lo había preparado. Al mediodía, cuando los empleados estuvieran almorzando él huiría con ella. Primero la llevaría a su cuarto y allí le demostraría su amor, luego...bueno, luego... ya veremos que hacemos, pensó.

A medio día sucedió. Rompió el cristal del ventanal sin pensarlo y la tomó por la cintura. Corrió desesperado entre gritos y el espanto de sentir a su amor más cerca que nunca. Ella no dijo nada, se dejó llevar con su melena al viento. Él se sintió pleno, como un caballero huyendo con su dama. Llegó al cuarto y se desbordó en atenciones, la sentó en su cama y empezó a besarla con delicadeza y consumaron su amor, por tanto tiempo esperado.

No imaginó que alguien pudiera sospechar de él. Pero cómo no hacerlo, los empleados del almacén lo habían visto alelado mirándola, lo conocían a fuerza de verlo a través de la ventana. La policía tiró la frágil puerta de un empellón. Los vecinos al ver la escena de amor se horrorizaron. Lo tacharon de aberrado, de desviado sexual y lo atacaron con furia. Lo asesinaron. La policía no intervino, no pudieron. En este mundo es más fácil perdonar a un asesino que a un enamorado.

115. Carlos Daniel Vásquez. Egresado Colegio Melvin Jones. Popayán, Cauca. dani9972@hotmail.com

# GUERRA CONTRA MI HISTORIA[116]

Llegó la espada y me quitó mis dioses,
me quitó el maíz y el oro,
mi comunicación con la tierra,
mi contacto imprescindible con mis ancestros
mi ciclo permanente de memoria
mi pacto feliz con la muerte.

Llegó el cañón y me quitó los recuerdos,
me quitó la libertad y el altruismo,
me arrancó el color de piel y las canciones
mi sombrero hecho de palma y de alegría.

Llegó el revólver y me quitó mi dignidad,
mis costumbres.
me quitó mi virtud y mis sueños,
mi alimento,
mi riqueza eterna,
mi realidad, mi mágica historia.

Llegó después el fusil
y me quitó el contacto con mis hermanos,
me quitó mi paz
mi indulgencia,
me quitó la piedad y la esperanza
me llenó de rencores y llanto

Pero llegó este veneno,
más letal que el plutonio y el uranio
(El terror se infundió en mi vida,
La impotencia acompañó al miedo)

Llegó el mercado y me quitó las semillas
desangró mi tierra y mi gente,
el desastre para mujeres y niños.

116. Sara Manuela Graciano Correa, Estudiante de Ciencia Política. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
sara95graciano@gmail.com

Privatizó el agua y los minerales de la tierra
consumió cual cáncer la selva
y el espíritu que hay en ella.

Y así he ido vagando de tierra en tierra
en constantes éxodos,
sin poder evocar ya,
ni mi origen, ni el río, ni la espesa selva.

Llegó la guerra del egoísmo
y la ambición,
me volví una sombra de las multitudes,
perdí mi humanidad y mi consciencia.

## COLECCIÓN DE POEMAS: FANTÁSTICO MES DE JULIO[117]

**Veintitrés de julio**
Fluyo por historias
por despertares y
miradas que no olvido
fluyen ilusiones;
en un millón de noches,
mil veces te he besado los lunares,
millones de veces, inventé caminos
jamás estoy sola, estoy contigo,
aunque no lo sepas, porque
siempre es **julio**.

**Veinticuatro de julio**
Eres tan hermoso,
tan perfectamente lluvia
de un miércoles,
eres mi temblor, el
pulso que hace latir mi
corazón, no te vayas en

117. Esta colección de poemas está dedicado al sentimiento más sublime, el amor, inspirado en los indígenas Nasas. Carmen Lorena López Panesso, Estudiante Maestría en Educación Popular, Universidad del Cauca. Popayán.
carmenlorenalopezpanesso@gmail.com

**julio** que la primavera
es corta y llega el verano
y en sus noches solamente
quedará el vaho de tu recuerdo,
mira que llegó agosto con su fuego
que quema y penetra las ilusiones;
quédate que tengo sed, regáleme
otro mes de **julio** que no termine nunca.

**Veinticinco de julio**
Eres mi príncipe de ilusiones y caricias,
necesito de tus besos, acompáñame en el viaje,
que volar sola no puedo,
quiero darte un corazón
que es verdadero
quiero que lo tomes y no lo sueltes.

Casi nos mata un rayo,
casi me matan estas
ganas de besarte….
mátame de pasión.
Mátame con tu sencillez.
Tócame con tus manos
cansadas de labrar la tierra,
abrázame con esos ojos
oscuramente claros,
regálame ese lunar que ilumina
como un rayo de tu boca,
regálame una madrugada
para ser más fuerte en esta tempestad.

**Veintiséis de julio**
Sed de ti
del aroma de tu pelo negro
de esas fisuras que esconde tu caminar,
sed de ti, de tu noche juvenil,
¡Qué locura amarte así!
Siempre soñé…

**Veintisiete de julio**
Temblor de tierra extraña,
esta en la que habita
un mes que no termina: **julio.**
Mes de aliento, de pasos
que caminan por mis poros,
mes de temblores, de vientos huracanados
que pasan con una sola mirada,
con una sola palabra de tus labios,
tierra ahora mía,
que como un lunar asoma sin avisar,
catalizando mi voluntad.

**Veintiocho de julio**
Desde tu ausencia y tu presencia
Te escribo desde este lugar, donde a diario,
en las mañanas resplandeces
con esa mirada tan profunda y clara,
no sé en qué momento, mi corazón
se llenó de ti, de esa alegría que hace mucho tiempo no sentía,
festival de **julio**, sentirte mío aunque no lo seas,
permitirme soñarte sin darte cuenta
realmente es un fantástico mes de **julio**,
¡Mi **julio!**

**Veintinueve de julio**
No importa que no correspondas a estas ganas
tan intensas que tengo de besarte, no importa
que no lo sientas, porque yo lo siento por los dos,
y es hermoso saber que puedo volver a sentir
ese remolino de emociones en mi corazón,
ha vuelto la poesía, ha vuelto el amor.

**Treinta de julio**
Tu risa está en el aire
en este espacio, en este tiempo,
en donde la vida me ha dado el regalo
hermoso de pensarte, de soñarte.

**Treinta y uno de julio**
Para ti mi gratitud infinita,
hombre de pocas palabras
y de sencillez profusa,
para ti mi admiración,
caos de claridad; y besos nunca
recibidos, a ti mi amor azul,
pintor de colores y esperanzas,
mi **julio**; mi tiempo de amor.

El amor es el silencio menos callado, todo
cambia en mí cuando te veo, nace un festival
de expresiones, de **julios** azules y amarillas
sonrisas, de voces y palabras
que susurran tu nombre…**¡julio!**

**Primero de julio**
Y ahí estas de pronto, de pie junto a la
puerta, con la mirada perdida pensando
no sé qué, ahí está tu olor que llega
hasta mi cuerpo; entonces quiero abalanzarme
y sumergirme en este bello encuentro
de amaneceres; lo intento y me lanzo,
¡pero te has ido! dejando un viento intocable.

**Dos de julio**
Te respiro, me arriesgo
a tu pulso, a tu infinito
color Nasa que se expande
desde lo más simple
hasta lo más grande;
tú mi tierra peregrina
dejas tantas huellas
tantas bienvenidas y
pocas despedidas,
jamás te fuiste,
jamás te irás,
mi **julio** permanece.

**Tres de julio**
A veces me buscas con la mirada
y aunque no lo quieras
tus ojos siguen mis pasos,
asomas de pronto por
medio de las cosas,
abrazándome los ojos,
reconociendo mis palabras,
te he visto hacerlo,
y aunque no lo aceptes
sé que te gusta
mírame todos los días de **julio**.

**Cuatro de julio**
**Nasa**
Color viento
Sabor sol
Olor a agua
Tú mi **Nasa**
Viento de colores
Sol de sabores
Agua de color
**Julio Nasa**
Mi amor de verano,
mi pintor de esperanzas
mi locura.

**Cinco de julio**
**J**untos
**U**n día la
**L**una llegó
**I**lusiones pintaste
**O**lvido me dio.

**Seis de julio**
Tu sonrisa es un granizal amarillo;
que trae eternas primaveras
que en **julio** no se veían y continúan
en agosto, tu risa vive
pintando el cielo las huellas
de tu color **Nasa** y de tus labios

con risas del maíz tierno
de raíz que mueve mi alma,
que me lleva a una ilusión,
a una alegría soñada,
cada vez que te veo sonreír, es **julio**.

**Siete de julio**
Estando en el movimiento de tu moto,
y tu cuerpo, y la fricción con el mío
puedo hacerte mío sin que te des cuenta,
empiezo por tus muslos
que en la velocidad del tiempo mis
piernas terminan apretando,
continúo por tu cintura donde mis manos
se contienen para no estrujar tu sencillez,
vuelan ellas como mariposas,
y se posan en tu pecho,
mientras mis oídos llegan al
umbral de tu latir, corazón a corazón
siento como tu nuca roza mi nariz,
trato de atrapar tu aroma, tu juventud,
toda esa revolución en la que velozmente
me quiero perder… por favor llévame de nuevo
en tu moto para que sea julio.

**Ocho de julio**
**Julio**, agosto, septiembre…
me devuelvo a **julio**,
a ese hermoso mes
de polvorientos vientos
de lunas que podemos tocar,
**julio** mes para soñar,
y tuve en ese mes un
hermoso sueño, un
sueño de **julio**,
**julio** también tú,
tu nombre,  tu ser,
tempestuoso y suave
llegaste a mi corazón
en **julio**.

**Nueve de julio**
Todo en ti es una fiesta de colores
de luces y sonrisas, todo en ti
es lenguaje, fluidos ríos de
piedras y aguas; claridad de
olores que penetran por mis poros
llegando al corazón.

Todo en ti es una algarabía,
de canciones que el viento
trae aún en la lejanía
caminos, destinos, que se
tejen solo en **julio**.

**Diez de julio**
Quiero darte mi poder
quiero darte mi palabra
quiero darte mi corazón,
para que en **Nasa** me digas
que soy tuya,
que me necesitas
que me extrañas,
que el mes de **julio** no ha terminado
y que aún podemos recorrer juntos el tiempo.

**Once de julio**
Estando en el movimiento de tu moto y
tu cuerpo siento la fricción de nuestros
cuerpos, entonces nos comunicamos
y te siento mío; dialogamos sin palabras
solamente con tu contacto te converso,
y rueda el amor, por caminos de polvorientas vías;
esta es la dirección que me dieron: "llévame a tu mes
en tu moto, mi **julio**".

**Doce de julio**
No te marches
quédate en mis sueños,
casi te vas, casi te saco, pero mi corazón
no quiere renunciar a tu verano,

a tu lunar en la boca,
a tus ojos brillantes,
no te marches quedémonos
juntos en ese mes de **julio**,
aunque estemos en agosto.

**Trece de julio**
Triste octubre es
no estar en **julio**,
apartada del color
de tus pasos que
recorren estos
caminos polvorientos,
ahora los míos
deambulan solos
buscándote con la mirada
perdida en las azules montañas,
de un **julio** que se llevó el viento
dejando mi corazón en invierno.